

朱熹

易学
和
理学

关系
探
賸



前 言

从古今中外对朱熹的研究现状来看,学者专家对朱熹的理学进行了全面而系统的研究,也对朱熹的易学进行过探讨。近几年,有些人开始注意朱熹理学和经学关系的研究,而易学又是经学的一部分,至今还没有人对其理学和易学的关系进行深入的研究,故而我就创新性地尝试深入探索了二者的关系。

宋代理学大师朱熹,继程颐之后,通过对《周易》经传的解释,阐发了理学派的哲学体系。

朱熹把“太极”看作象数变化的根源和最高原则。以“太极”之理自身的展开说明八卦和六十四卦形成的过程,是朱熹的一大创见。又朱熹继承并发展了周敦颐的太极说,提出了“太极即理”的命题。“太极”是易学上的一个重要概念,又是理学上的最高范畴,在他的理论中,“理”和“太极”紧密相连,又同样重要,从而显示了他理学与易学的密切关系。

朱熹以“太极”为“理”,“阴阳”为“气”,那么也就从“太极”与“阴阳”的关系,阐释了“理”与“气”的关系,即“太极”与“阴阳”的关系,就是“理”与“气”的关系。并且朱熹将周敦颐的“太极”生“阴阳”,即“理”生“气”的宇宙生成论,转变成“太极动而阳,静而阴之本质”的“理”为“气”本的宇宙本体论。

朱熹的认识论,是建立在其本体论特别是“理一分殊”基本之



现象的二重区分的基础上的,逻辑上是严密的、一贯的。其认识论的核心就是“格物致知”,然而“格物致知”是以“理一分殊”为基础的。又“理一分殊”和易学有着密切的关系,从本体论的领域看,朱熹的“理一分殊”说,是指个别事物所具之理乃是“太极”一理自身的显现,并且此说有其易学底蕴,即出于其筮法中的“太极说”,并且“太极”之理为“理一”,天地万物各自禀有“太极”之理为“分殊”。并且万物禀有“太极”之全体,他说:“本只是一太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,乃散在江湖,则随处而见,不可谓月已分也。”(《朱子语类》卷九十四)在这里是说,个体事物所禀有的“太极”之理乃“太极”之全体,这里的“理一”,并不是单一之“理”,也不是天地万物之理的总合,即包括一切事物之理,而是阴阳五行之理的全体。可见,朱熹的认识论和易学中的“太极”、“阴阳五行”也有着密切联系。

在人性论方面,朱熹又常常用“太极”来指人物之“性”。他认为,以人身而言,“性”就是“太极”,是心之动的本体。正如朱熹说:“夫易,变易也,兼指一动一静,已发未发而言之也。太极者,性情之妙也,乃一动一静、未发已发之理也。”(《朱文公文集》卷四十二《答吴晦叔》四)又说:“未发之前,太极之静而阴也;已发之后,太极之动而阳也。其未发也,敬为之主而义已具;其已发也,必主于义而敬行焉。则何间断之有哉!”(《朱文公文集》卷四十《答何叔京》二十九)也就是说,“太极”是性情的主宰,“太极”的动静不能从字面上理解,因为朱熹认为“太极”是不动的,所以我们理解朱熹所说的“太极”的动静,要明白他是说阴阳的动静,在这里“太极”是指的“性”,而“太极”和“理”等同,他认为,“性”为未发,“情”为已发,“性”发为“情”,“情”根于“性”。于是像张立文先生大体总结的那样:“理”在朱熹那里仍然是最高范畴,又“理”以自身为“性”为



“心”，经过多层次的序列，而降到人，从而构成人性论的逻辑结构。

在道德论上，朱熹涉及了“天理”与“人欲”的关系、“义”与“利”的关系等，并且把“三纲五常”作为当时封建社会的道德原则。朱熹的“五常”是从易学的“五行”引申的。

综之，理学家“皆以《易》立论”，使得理学与易学更是难舍难分，朱熹更是如此，朱熹易学是其整个学术思想的重要组成部分，对中国传统文化有着十分深刻的影响。并且他通过注经的形式，使易学与理学相结合，使理学与易学相融相释，创造性地提出并论证了一系列哲学范畴、概念、命题和重要理论，推进了中国哲学与易学的持续发展，从而亦奠定了朱熹易学在中国文化史上的重要地位。



FOREWORD

From the thou domestic and international now to research current conditions of ZHU Xi to see, scholar's expert learned the proceeding to the reason of the ZHU Xi completely and the research of the system, and also to ZHU Xi of easy to learn proceeded the study, in the last few years, the some people starts noticing the ZHU Xi the reason learns with through research that learn the relation, but easy to learn again is through learn of a part, up to now return as to it's no one manage learn to study with easy to learn relation proceeding thoroughly, so but I creative a relation for trying thorough quest second.

ZHU Xi, the great master of the neo - Confucianism of Idea of the Song Dynasty, expounded the philosophical system of the neo - Confucianism through interpreting the Text and Commentaries of Zhouyi by succeeding CHENG Yi.

Taiji was regarded by ZHU Xi as the origin and consummate principle for the changes of numbers and images. As a creative view, he explicated the forming process of the eight trigrams and sixty - four hexagrams according to the self - unfolding of the principle of Taiji. Adopting and developing ZHOU Dun - yi's Taiji theory, ZHU Xi set forth the proposition of "Taiji is the Idea". Taiji is an important concept in the Yi - ology



and the highest category in his neo - Confucianism. In ZHU's theory, the Idea and Taiji are correlated and equally important, manifesting the close relationship between the Yi - ology and his neo - Confucianism.

ZHU Xi considered Taiji as the Idea and Yin - yang as Qi, and thus the correlation between Taiji and Yin - yang was extended to that between the Idea and Qi, in other words, the correlation between Taiji and Yin - yang become that between the Idea and Qi. In addition, ZHU Xi transformed ZHOU Dun - yi's cosmology of that Taiji produces Yin and Yang, i. e. the Idea produces Qi, into an cosmological ontology of that the Idea is Qi.

Being logical and consistent, ZHU Xi's epistemology was based on his ontology, especially on his theory of "one Idea with specific divisions". The core of his epistemology is that "knowledge comes from the study of physical world", which was based on "one Idea with specific divisions". Yet, his theory of "one idea with specific divisions" originated from the Yi - ology. By ontology, his theory of "one Idea with specific divisions" refers to that the Idea possessed in specific things is a manifestation of the Idea of Taiji, which derives from the Taiji theory in divination of the Yi - ology by which Taiji is the "One Idea" and the Idea possessed in the myriad things was called "specific divisions". Moreover, the myriad things possess the whole body of Taiji, as he uttered: "originally there is only one Taiji, but the myriad things possess it, in all, like the moon on the sky, there is only one moon, which is reflected in rivers and lakes and so on, but we could not say the moon is divided." (See the Classification of ZHU's Remarks, vol. 94) In other words, the Idea of Taiji possessed by the myriad things is the whole body of Taiji. Here the



FOREWORD

"One Idea" is neither a single "Idea" nor a sum of the Idea of the myriad things. It consists of the idea of all beings and the whole body of the idea of Yin - yang and five - element. So, it can be seen that ZHU Xi's epistemology is interrelated with the Taiji and Yin - yang & five - element theories in the Yi - ology.

In humanity, Taiji often refers to the "nature" of human and things by ZHU Xi. He holds that, for human, "nature" is Taiji and the noumenon for mental activities. Just as ZHU Xi said: "the Yi is but changes which simultaneously refers to moving and motionlessness, what has acted and will act. Taiji reflects the sentimental changes, with the shift of dynamic and static, a theory for what has acted and will act." (See the Collected Works of ZHU Xi, vol. 42) He also said in the Reply to WU Hui - shu: "Before the action is fulfilled, the (quality of) static and Yin of Taiji is exhibited; Once the act has occurred, the (quality of) dynamic and Yang is manifested. Before the action is accomplished, respectfulness is the main factor and the righteousness had come into being; and once the action had occurred, the righteousness become the main factor and the respectfulness is realized. Are there any gap between them?" (See the Collected Works of ZHU Xi, vol. 4) That is to say, Taiji is the governor of sentiments. ZHU's meaning for the move and stillness of Taiji could not be literally understood, for he holds that Taiji is motionless. So, the static and dynamic of Taiji refers to the motionlessness and moving of Yin and Yang. Here Taiji refers to "nature", yet, Taiji coincide with the Idea. He holds that the "nature" refers to what has not acted, while the "emotion" refers to what has acted; the "nature" is manifested as the "emotion" while the "emotion" roots in the "nature". And there-



FOREWORD

fore just as Mr. ZHANG Li - wen summarized: "The Idea in ZHU Xi is still the highest category, and the Idea itself is the 'nature' and 'mind'. Through multiple sequences, it is realized in human, and thus constituting his logic structure of humanity."

As for morality is concerned, ZHU Xi discussed the relationship between the "heavenly principles" and that between the "righteousness" and "profit", stipulated the "three cardinal guides and five constant virtues" as the ethical code then. And his "five constant virtues" were just derived from the "five elements" in the Yi - ology.

In short, all the neo - Confucianists, esp. ZHU Xi, founded their theories by interpreting Yi (the Book of Change), making the neo - Confucianism and the Yi - ology inseparable. ZHU Xi's Yi - ology was a very important component in his entire academic ideology and exerted deep influences upon traditional Chinese culture. In addition, in the form of annotating the classics, he combined the Yi - ology and neo - Confucianism into one, making them mutually interpretable, and creatively raised and demonstrated a series of philosophical categories, concepts, propositions, and important theories, developed Chinese philosophy and studies of classics, and thus established the important position of ZHU Xi's Yi - ology in the history of Chinese culture.



引 言

康熙后期,国力逐渐增强,社会日趋稳定,官方学术日趋尊奉朱熹,清朝朝廷先后以御纂名义,编纂多种朱熹著作。五十一年(1712年),康熙帝表彰朱熹,称其“注释群经,阐发道理,凡所著作及编纂之书,皆明白精确,归于大中至正。经今五百余年,学者无敢疵议。朕以为孔孟之后,有裨斯文者,朱子之功最为弘巨”(《清圣祖实录》卷二百四十九)。随即颁谕,将朱熹从祀孔庙的地位升格,由东庑先贤之列升至大成殿十哲之次。

钱穆先生曾说:“在中国历史上,前古有孔子,近古有朱子,此两人,皆在中国学术思想史及文化史上发出莫大声光,留下莫大影响,旷观全史,恐无第三人堪与伦比。孔子集前古学术思想之大成,开创儒学,成为中国文化传统中一主要骨干。北宋理学兴起,乃儒学之重光。朱子崛起南宋,不仅能集北宋以来理学之大成,并亦可谓其乃集孔子以下学术思想之大成。”^①也就是说,理学在北宋兴起,到南宋的朱熹集理学之大成。

张立文先生说:“理学萌芽于唐中叶以后的韩愈、李翱和刘宗元,经北宋的周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐,到南宋的朱熹集大成。”^②可见张立文先生认为,理学萌芽于唐中叶,并没有否认理

① 钱穆:《朱子学提纲》,作者自印,1971。

② 张立文:《朱熹思想研究》,北京:中国社会科学出版社,8页。



学在北宋兴起,这和张岱年先生的说法是一致的,并且都凸现了朱熹在理学上的举足轻重的地位。

张岱年先生曾指出:“北宋中期,理学兴起,周敦颐、张载、程颢、程颐,各自提出了比较完整的理论体系,张载标举‘气’为最高范畴,二程标举‘理’为最高范畴。……到南宋初年,朱熹继承二程学说,又兼采张载的若干思想,从而建立了一个庞大的客观唯心主义体系,后来历元、明以至清代,成为中国封建社会后期的官方哲学。程朱学说加强了当时的君权、父权、夫权,起了束缚人民思想的消极作用,而由于强调民族气节,对于保卫民族独立、促进民族团结,也起了一定的积极作用。”^①可见对朱熹至高的理学地位,哲学家们都是给予了高度肯定的。

蔡方鹿先生指出:“朱熹经学是中国经学发展到宋代的理论代表,朱熹不仅集宋学之大成,而且兼取汉、宋,融合义理之学与训诂之学,其经学思想达到了当时中国经学发展的高峰,并对后世中国经学的发展产生了深远影响。朱熹通过注释儒家经典的形式,对中国经学乃至中国哲学加以思想理论的创造,把中国经学和中国哲学发展到一个新的高度。在这个过程中,形成了自己的一套独具特色的经典诠释学。朱熹的经典诠释学内涵丰富,融会经学诠释与哲学诠释,形成了较为完整的本体论诠释学思想体系。”^②

朱伯崑先生也说:“朱熹是宋代理学大师。他继程颐之后,通过对《周易》经传的解释,阐发了理学派的哲学体系,成为以后几个世纪官方哲学的代表。”^③显然是说,朱熹的理学体系是通过对《周易》的解释而形成的,这就从根本上揭示了朱熹理学和易学的

① 参见《朱熹评传》序,陈正夫、何植靖著,江西人民出版社,1984,5页。

② 蔡方鹿:《文史哲》2003年第三期,42页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》,华夏出版社,2000,437页。



关系。朱伯崑先生又说：“朱熹哲学中的重要问题，如理气问题、理事问题、人性问题、动静问题，都是从其易学命题中引申出来的。”^①但是对此他没有进行深入地探讨和研究，而我对此深感兴趣，就此进行了一系列的探索和求证。

从学者专家对朱熹的评价，就可以看出他在中国哲学史上有着非常重要的地位，是中国理学的集大成者，而其理学恰恰和其易学紧密相连；朱伯崑先生虽然揭示了这二者的关系，但是还没来得及进一步研究挖掘，于是我就此题，且试着进行了粗浅的探讨，并提出了陋见，望各位前辈指导。

^① 朱伯崑：《易学哲学史》，华夏出版社，2000，437页。



目 录

前言	(1)
ABSTRACT	(1)
引言	(1)

第一部分 朱熹理本论的易学底蕴

第一章 朱熹易学中的“太极”和理学中的“理”	(3)
第一节 朱熹以“太极”为根源的易学	(3)
第二节 朱熹的“太极即理”	(8)
第二章 易学的“太极、阴阳”与理学的“理、气”	(31)
第一节 “太极”与“阴阳”	(31)
第二节 朱熹“理”与“气”	(42)
第三章 “太极为根柢”的理本体论	(55)
第一节 理本体论	(55)
第二节 朱熹用“理一分殊”论证理本论	(66)
第三节 理本论和易学的关系	(70)

第二部分 朱熹认识论和易学的关联

第一章 格物致知	(77)
第一节 朱熹“格物致知”说的来源	(77)
第二节 朱熹对“格物”的解释	(78)



第三节 朱熹对“致知”的规定	(81)
第四节 朱熹对“格物”、“致知”关系的阐释	(83)
第五节 “格物致知”的目的为“穷理”	(86)
第二章 “理一分殊”的易学渊源	(91)
第三章 “格物致知”的基础——“理一分殊”	(96)
第四章 “见闻之知”与“德性之知”	(101)
第五章 知行关系说	(104)
第一节 知先行后	(104)
第二节 知轻行重	(110)
第三节 知行互发	(111)
第四节 朱熹继承了前人的“知行说”	(111)
第五节 朱熹“知行说”和易学的关系	(113)

第三部分 朱熹心性论和易学的关系

第一章 “心”、“性”和“太极”	(119)
第二章 “性”与“阴阳”	(123)
第一节 “性”的内涵	(123)
第二节 “气质之性”与禀气	(127)
第三节 “性”与“阴阳”	(130)
第三章 “心”与“阴阳”	(132)
第一节 “心”的内涵	(132)
第二节 “道心”、“人心”与禀气	(134)
第三节 “心”与“阴阳”	(135)

第四部分 朱熹道德论和易学的关系

第一章 “五行”配“五常”	(143)
---------------------	-------



第二章 “善”“恶”与稟气有关	(165)
第一节 “善”“恶”与“先天稟气”	(165)
第二节 稟气差异的原因	(167)
第三节 朱熹用“稟气”论证人道德根性上的差异	(169)
第三章 “天理”与“人欲”	(173)
第一节 “天理”、“人欲”	(173)
第二节 “天理”与“人欲”的关系	(175)
第三节 “存天理,灭人欲”	(185)
第四章 “人欲”、“利”与稟气	(190)
第一节 “人欲”与稟气	(190)
第二节 “利”与稟气	(196)

第五部分 朱熹的理学和易学的相释相融

第一章 朱熹的“理”与“义理”	(205)
第一节 朱熹理学上的“理”和其易学上的“义理”的 相同点	(205)
第二节 理学上的“理”和其易学上的“义理”的 不同点	(208)
第二章 朱熹论“术数”、“象数”与“义理”	(212)
第一节 朱熹论“术数”	(212)
第二节 论象数	(247)
第三节 朱熹论“义理”及其与“象数”的关系	(267)
第三章 朱熹“理学”与“易学”的相释相融	(285)
第一节 朱熹的“理学”与“易学”	(285)
第二节 “理”、“象”、“数”、“辞”不相离透视出其 “理学”与“易学”融合	(290)



第三节 朱熹“理学”与“易学”的互释·····	(297)
附录一 中国术数学之我见·····	(315)
附录二 青岛“海峡两岸易学与中国哲学研讨会”纪要·····	(318)
总 结·····	(327)
参考文献·····	(328)
后 记·····	(330)

第一部分

朱熹理本论的易学底蕴

在朱熹那里，“太极”、“道”、“理”这三个概念，虽然各有侧重，但异名而同实，用其共同来论证宇宙实体问题。朱熹认为“太极”是六十四卦爻画的根源，同时也认为“太极”又是世界运动发展的根据。朱熹在对《易》的一系列阐释中建立了理本论的体系。



第一章 朱熹易学中的“太极” 和理学中的“理”

第一节 朱熹以“太极”为根源的易学

“太极”有易学中的“太极”，是指卦爻画的根源；“太极”又有哲学中的“太极”，是指世界的本原。在易学上，许多哲学家都认为，六十四卦就是对宇宙的模拟，探讨六十四卦的变化，其目的就是为了寻求宇宙变化的规律。由此朱熹认为的“太极”是六十四卦爻画的根源，同时也认为“太极”又是世界运动发展的根据。

朱熹不仅是大理学家，而且也是易学家。他一方面以程颐义理为宗，一方面又努力吸取邵雍象数学思想，致力于程邵归一、数理结合，并写出影响深远的《易学启蒙》和《周易本义》，另外还著有《蓍卦考误》、《易传》、《古易音训》、《损益象说》、《易答问》、《朱文公易说》等；朱熹的易学思想主要体现在他所作的《周易本义》和《易学启蒙》中。

朱熹说：“其所谓无极而太极云者，又一图之纲领，所以明夫道之未始有物，而实为万物之根柢也。”（《朱文公文集》卷八十《邵州学濂溪先生祠记》）并且他在与陆九渊的“无极而太极”之辩中，又作了进一步的论述：“然殊不知不言无极，则太极同于一物，而不



足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子美》一）然而“无极而太极”既避免了“将太极做一个有形象底物看，故又说无极，言只是此理也。”（《朱子语类》卷九十四）同时又避免了“恐学者错认太极别为一物，故著‘无极’二字以明之”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子美》二）。这说明，“太极”是无形的超越的“形而上”者，是宇宙的本原或根本。从根本上看，朱熹的“太极”昭示了双重视野：易学视野和理学视野，既把“太极”看成易学的根源，通过“太极，理也”又把“太极”看做世界的本原。

朱熹把“太极”看作象数变化的根源和最高原则，朱熹说：“太极、两仪、四象、八卦者，伏羲画卦之法也。”（《朱文公文集》卷五十四《答王伯礼》）又说：“易有太极，是生两仪者，一理之判，始生一奇一偶，而为一画者二也。两仪生四象者，两仪之上各生一奇一偶，而为二画者四也。……此乃易学纲领，开卷第一义。然古今未见有识之者。至康节先生始传先天之学而得其说，且以此为伏羲氏之易也。”（《朱文公文集》卷四十五《答虞士朋》一）这就是说，“一理”未分为“太极”，以分为奇偶两画为两翼，两仪之上各生奇偶两画为八卦。

朱伯崑先生认为，朱熹为了说明“太极”为易的根源，创造性地以“太极”之理自身的展开说明八卦和六十四卦形成的过程。在注“易有太极，是生两仪”时他说：“一每生二，自然之理也。易者，阴阳之变。太极者，其理也。两仪者，始为一画以分阴阳。四象者，次为二画以分太少。八卦者，次为三画而三才之象始备。此数言者，实圣人作《易》自然之次第，有不假丝毫智力而成者。画卦揲蓍，其序皆然。”（《周易本义》第十一章）这就是说，当未画之前，“太极”只是一个理。一理之判，始分出或散开为一阴一阳，则为两仪。



此一阴一阳又分出一阴一阳，则为四象。其上又各分出一阴一阳，则为八卦。每一层次，都是原有“太极”之理自身的展开，即“一每生二，自然之理也。”而“自然次第”，实际上是指逻辑推演的程序，有其自身的必然性规律性，可以说“不假丝毫智力而成”，如此，“太极”之理自身蕴含两仪、四象、八卦，其展开的层次则为由两仪而四象，由四象而八卦，以至于六十四卦，三百八十四爻。以“太极”之理自身的逻辑程序说明画卦或揲蓍的程序，是朱熹独到的易学见解。从朱熹详细的论述中透视了他的思维。

朱熹在论述“太极”、两仪、八卦时的关系时说：“易有太极，便是下面两仪、四象、八卦。自三百八十四爻总为六十四，自六十四总为八卦，自八卦总为四象，自四象总为两仪，自两仪总为太极。以物论之，易之有太极，如木之有根，浮屠之有顶。但木之根，浮屠之顶，是有形之极；太极却不是一物，无方所顿放，是无形之极。”（《朱子语类》卷七十五）这就是说，“太极”是象数变化的最高原则，三百八十四爻可以归结为六十四卦，六十四卦可以归结为八卦，八卦可以归结为四象，四象可以归结为两仪，两仪又可以归结为太极，好像是太极是树根，卦爻象如同树干，树干长在树根上，树根和树枝不脱离。并且他认为：“太极之所以为太极，却不离乎两仪、四象、八卦；如‘一阴一阳之谓道’，指一阴一阳为道则不可，而道则不离乎阴阳也。”（《朱子语类》卷七十五）这就是说，“太极”生出两仪、四象、八卦，并不脱离卦爻象，又寓于卦爻象之中，也就是“太极”总括两仪、四象、八卦之理，有此太极之理，才有两仪、四象、八卦之画。即太极包涵卦爻象之理，而卦爻象又具“太极”之理，导出了每一卦和每一爻都具有“太极”之理。^①

① 参见朱伯崑：《易学哲学史》，华夏出版社，2000，438页。



关于“太极”和卦爻象的关系，朱熹论述道：“易有太极，是生两仪，则先从实理处说。若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。虽然，自见在事物而观之，则阴阳函太极；推其本，则太极生阴阳。”（《朱子语类》卷七十五）这就是说，“太极”之理含两仪之理，从这一方面说，“生则俱生”，即“太极”不在阴阳之外，“依旧在阴阳里”。从画卦的程序来说，总有“太极”之理，方有阴阳卦画，也就是“推其本则太极生阴阳。”“本”即阴阳卦画之所以然，就是阴阳之理，蕴含了理本思想。

朱熹的“太极”之理自身逻辑的展开说明伏羲画卦说，是同他对大衍之数的解释有密切联系的。在《易学启蒙》中他认为，大衍之数同河洛之数是一致的，河洛中五之数为“太极”。大衍之数五十，置其一不用，为四十有九，以象“太极”。就揲蓍成卦说，两仪、四象、八卦乃河图中五之数或四十九之数自身的展开。而朱熹以“太极”含蕴两仪、四象、八卦之理，以“太极”为象数未形之全体，就处于此。

由此，可以看出，朱熹认为“太极”为卦爻的“根”，为易学的根源。在朱熹的理学体系中，“理”是最高范畴，但在他的理论中，“理”和“太极”紧密相连，又同样重要，而“太极”又是易学上的一个重要概念。“太极”作为朱熹理学本体论体系的理论基石，其来源是出于对筮法中“太极”概念的阐释。为此，朱伯崑先生说：“朱熹哲学中的最高范畴太极，也是通过对筮法的解释而提出的。”^①

朱熹不以四十九蓍握而未分为“太极”，因为在他那里，太极就是‘理’，是“形而上者也。两三四五，形而下者也。若四十九蓍可合而命之曰太极之象，则二三四五亦可合而命之曰太极之体

① 朱伯崑：《易学哲学史》，华夏出版社，2000，437页。



矣。……以握而未分者象太极，反不若以一策不用者象之为无病也。”（《朱文公文集》卷五十六《答赵子钦》三）但他认为，合而未分之象，却基于“太极”未分之理。他这种太极观，不以“太极”为单一之数，也不以此为单一之理，而是视其为众理未分之整体。

朱熹论及“太极”时，其思维方式已经不是邵雍的宇宙生成论模式，他认为六十四卦和三百八十四爻，每一卦一爻莫不各具一“太极”，也就是说都具有象数之理的全体，每一卦每一爻中都穷尽阴阳奇偶相交和相推之理。正如他说：“盖既曰各具太极，则此处便又有阴阳五行许多道理，须要随处一一尽得。如先天之说，亦是太极散为六十四卦，三百八十四爻，而一卦一爻莫不具一太极。其各具于太极处，又便有许多道理须要随处尽得，皆不但为块然自守之计而已。”（《朱文公文集》卷四十六《答黄直卿》）显然，朱熹已经从邵雍的宇宙生成论转到了宇宙本体论。

《系辞》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”关于易之“太极”到底指何物，“太极”与“两仪”、“四象”、“八卦”的关系如何，诸学者都有不同的见解。朱熹既反对汉易和张载等以“气”为“太极”之说，也反对王弼等以“无”为“太极”和邵雍以“心”为“太极”之说。他认为，无论是从筮法卜蓍衍卦意义上讲，还是从此一演绎过程所展示的哲学义理上讲，太极只是“象数未形之全体”，“只是一个浑沦底道路”，他说：“此太极却是为画卦说。当未画卦前，太极只是一个浑沦底道理，里面包含阴阳、刚柔、奇耦，无所不有。”（《朱子语类》卷七十五）又说：“自两仪之未分也，浑然太极。而两仪、四象、八卦之理已粲然于其中。”（《易学启蒙》）就是说，“太极”非它，即一切卦爻之象和奇偶之数所依据之理，是一切象数之理的总体。关于“太极”与两仪、四象、八卦的关系，朱熹认为，一方面，由此太极“一理之判”，则“始生一奇一偶，而一画者二



也”，此即所谓“是生两仪”；再判则“两仪之上各生一奇一偶，而为二画者也”，此即所谓“两仪生四象”；再判则“四象之上各生一奇一偶，而为三画者八也”，此即所谓“四象生八卦”。另一方面，则“自三百八十四爻总为六十四，自六十四总为八卦，自八卦总为四象，自四象总为两仪，自两仪总为太极”，但“‘太极’却不是一物，无方所顿放，是无形之极。”所以说“太极之所以为太极，却不离乎两仪、四象、八卦”（《朱子语类》卷七十五）。朱熹在同陆九渊辩论周敦颐《太极图说》中“无极而太极”的命题时，更为简明扼要地表述了上述两个方面的意思。他说：“且夫大传之太极者，何也？即两仪、四象、八卦之理具于三者之先，而缊于三者之内者也。”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子静》五）“具于三者之先”，就是说“太极”总括两仪四象八卦之理，有此“太极”之理，才有两仪四象八卦之画，“缊于三者之内”，就是说两仪四象八卦展开之后，“太极”之理并未就此与之分离，而是仍寓于仪象卦之中。朱熹明确指出，易卦爻象形成的法则和其所包含的原理，与天地万物形成的法则和其所遵循的原理，是完全一致的。“凡天地有许多道理，《易》上都有，所以与天地齐准，而能弥纶天地之道。”（《朱子语类》卷七十四）由上分析可知，朱熹的“太极”概念，是通过筮法提出来的，并且“太极”为易学的根源，而当他以此易理诠释其理学本体论中“太极”与万物之间的关系时，遂构成其理学理论中“理气之辩”的重要内容，其中蕴含了朱熹理学概念的易学阐释。

第二节 朱熹的“太极即理”

一、“太极”的内涵

“太极”在朱熹理论体系中，和“理”是一个层面上的概念，是



个极其重要的概念，从“太极即理”的命题中，就看出了朱熹对理学和易学的深入研究，也透视出其易学和理学的密切联系。由此，有必要对“太极”概念做一下详细的探讨。“太极”概念并不是朱熹的创造，历代学者对“太极”有不同的诠释，他是在前人的基础上形成了自己对“太极”概念内涵理解的。

“太极”一词，最早出现在《易·系辞上》。《周易·系辞上》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”在这里的“太极”是指天地未分前的原始统一体，也有专家认为“这段文字有两种不同的解释，一是认为讲筮法，即揲蓍或画卦的过程；一是认为讲世界观，即宇宙的形成过程。就占筮的过程说，此太极指五十或四十九根蓍草混而未分。”^①又如《庄子·大宗师》有：“夫道，……神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”在这句话中，“太极”是对最大极限的一种描述。

一般来说，在早期易学中，“太极”都解为“气”或“元气”。西汉末年，刘歆以“太极”解释历法，以三统历的一元为“太极”，三统为天地人，提出“太极元气，函三为一”说。

经学家京房和马融尽管对大衍之数五十的解释不同，而对于“一”的解释是相似的，这个“一”就是“太极”，就是万物生成变化的根源，例如京房说：“五十者，谓十日十二辰二十八宿也。凡五十，其一不用者，天之生气，将欲以虚来实，故四十九焉。”^②马融说：“易有太极，谓北辰也。太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气。北辰居位不动，其余四十九转运而用也。”（同①）

① 朱伯崑：《易学》，九州出版社，2000，181页。

② 李学勤主编：《周易正义》，北京大学出版社，1999，288页。



《易纬·乾凿度》中说：“有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。”认为任何物体皆有气形质三个方面，并且此三个方面存在于“太极”元气中，将“太极”看成是世界形成的物质要素。

《易纬·乾凿度》云：“易始于太极，太极分而为二，故生天地。”郑玄注：“易始于太极，气象未分之时，天地之始也。”这里虽然引入了道家的“有生于无”的观点，但“无”只能称为“太易”，而不能称为“太极”；“太极”实即“太初”以后的“浑沦”。《易纬·乾凿度》云：“太易始著太极成；太极成，乾坤行。”郑玄注：“太易，无也；太极，有也。”要之，“太极”不能称为“无”，而只能解为“气”。

郑玄《周易注》解释“太极”说：“极中之道，淳和未分之气也。”他是以造化之源，天地未判前的浑沌清虚之气释“太极”，他以“太极”谓浑然之气。

《汉书·律历志》引刘歆云：“太极中央元气”，“太极元气，函三为一”。

“汉魏之际的虞翻则曰：‘太极，太一也’，将宇宙万物推始于至上之‘一’处言太极……孔氏结合郑玄与虞翻的解释，将太极溯源于天地未分之前的太一元气。”^①

魏晋易学虽然认为《周易》所谓“易有太极……”与老子所谓“道生一……”讲的是一个问题，即都是讲宇宙生成论，但并未将“太极”与老子的“道”或“无”混。魏晋玄学则以老解《易》；“太极”遂被解为“无”。

例如王弼在《老子指略》中说：“夫物之所以生，功之所以成，必

^① 曾春海：《朱熹易学析论》，台北：辅仁大学出版社，1998，165页。



生乎于无形，由乎于无名。无形无名者，万物之宗也。”又王弼认为，占筮时用的五十根蓍草，抽出一根不用，只用四十九根，这不用的一根看似无用，但其它四十九根，通过四营而成卦，都依赖于此“不用之一”，这个“不用之一”，就象征宇宙的终极原因，也就是“太极”。这“太极”无形无象，没有任何规定性，并且能统率有形的万物，因而成为宇宙的本体。在这里，王弼把宇宙的本体“太极”看成是“虚”，伺“无”。也就是认为“太极”虚无。

关于王弼的“太极”，唐代孔颖达有这样的解释：“蓍所以堪用者，从造化虚无而生也。若无造化之生，此蓍何由得用也？言‘非数而数以之成’者，太一虚无，无形无数，是非可数也。然有形之数，由非数而得成也。即四十九是有形之数，原从非数而来，故将非数一，总为五十。故云‘非数而数以之成也’。言‘斯易之太极’者，斯，此也。言此其一不用者，是易之太极之虚无也。无形，即无数也。凡有皆从无而来，故易从太一为始也。”^① 这里的“太一”、“虚无”是指自然，而孔颖达在其释《系辞》文“分而为二，以象两”时说：“‘分而为二以象两’者，五十之内，去其一，余有四十九，合同未分，是象大一也。今以四十九分而为二，以象两仪也。”^② 此处对“太极”的解释，显然与王弼不同，就蓍法说，此是以四十九根蓍草合而未分为“太极”，而不是以其一不用“一”为“太极”。孔颖达这一表述，就蓍法来讲，是对王弼大衍义的扬弃，他把“一”解释为“自然”，将“太虚”视为天地阴阳自生自化，无为而自然，而不是虚无，这是对王弼以无为本的改造，确是易学史上的一大发展。因此种解释，唐代的崔憬，宋代的胡瑗、朱震和朱熹，都吸取了这种观点来解释大衍义，从而扬弃了汉易学以其一不用的“一”为“太极”的观

① 李学勤主编：《周易正义》，北京大学出版社，1999，220页。

② 同上，第289页。



点,对后来易学的发展起了很大影响。

孔颖达在《周易正义》中,论及“太极”,继承和发展了汉易的元气说,他说:“太极谓天地未分之前,元气混而为一,即是太初、太一也。故老子云:‘道生一’,即此太极是也。又谓混元既分,即有天地,故曰‘太极生两仪。’”^①可见,孔颖达扬弃了“太极虚无”说,认为“太极”为阴阳合一的元气。也就是说,《周易正义》否定了王弼派的虚无实体说,重新肯定了汉易的“太极元气”说,为张载的气本论奠定了基础。张载的“有气方有象”的命题,就来源于孔疏中的阴阳二气说,从气一元论出发,以气为形而上,有形之物为形而下,认为个体事物的生灭,只是气的一聚一散,气散仍回到太虚中。张载认为,无形之气是万物的本性,万象是气的表现形式,认为气充满虚空,其凝聚则为万物,并且气和有形的万物都是客观的存在。可见,孔颖达《周易正义》的阴阳二气说,将“太极”理解成为阴阳二气的统一体。

朱熹吸取了前人对“太极”的理解,特别是对张载对“太极”的理解,既有继承又有批评。张载的气本论是以“一物两体”解释“太极”,认为“太极”之气无形,其凝聚则为天地万物,其散开,万物又复归于“太极”之气。个体有生有灭,气则无生灭。张载气本论的重点不在上下道器之辨的传统形式上,而是在于主体如何通过尽性的活动来体验性所蕴含的有无、虚实的统一。在这里,关键是要认识到本体自身就是有无、虚实的统一,张载想寻求一个既立足于气又永恒不变的宇宙本体,如此的本体不是绝对的虚无,又要超越具体的实在,从而构成了一种既虚又实的东西,从本原而言,这就是“太虚”;从本原与现实、虚体与气化的和合来说,这就是性。张

^① 李学勤主编:《周易正义》,北京大学出版社,1999,220页。



载曰：“太虚无性，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感悟性，惟尽性者一之。”（《正蒙·太和》）可见，张载在历史上第一次明确了“本体”的概念并给予了恰当的规定，指出无形太虚是气的“本体”，本体就是气的本来状态，而作为气的暂时状态，就是所谓“客形”的散聚变化。可以看出，张载为代表的气本论，以“太极”为太虚之气。这是张载改造了周敦颐的“太极”说，以气解释太极，认为“太极”乃阴阳二气的统一体。所谓“一物两体，其太极之谓欤！阴阳天道，象之成也。刚柔地道，法之效也。仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道也”（《横渠易说·说卦》）。体，谓体质；两体，谓兼有对立的两个方面，即下文所谓“乾坤之道”。其表现为天道，为阴阳二气；表现为地道，为刚柔之性；表现为人道，为仁义之德。也就是说，太极乃宇宙的最高原理，它兼有阴阳和刚健柔顺等双重性质。此“太极”不是一，也不是二，而是一中含两，所以说“一物两体”，也即下文所说的“此天之所以参也”。那么，作为“一物两体”的太极，其内容又是什么呢？张载认为是气。所以他进一步论述说：“一物两体者，气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也。两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（同上）“神”指运动变化的性能和泉源，如其所说：“惟神为能变化，以其一天下之动也。人能知变化之道，其必知神之为也。”（《横渠易说·系辞上》）神作为运动变化的动因，微妙莫测，故称为神。“化”指运动的过程和形式。这是认为，“太极”之气兼有虚实、动静、聚散、清浊两方面，即具有一阴一阳，此即“一物两体”。此两体不可分离，结为一体，此即“其究一而已”。此两体相互对立，方有其相互依存，成为一体，此即“两不立则一不可见”；没有其相互依存，成为一体，



也就不可能相互推移,所以说“一不可见则两之用息”。因其对立,所以其气化的过程总是一阴一阳,一聚一散,一屈一伸相互推移,此即“两故化”;但此种推移的过程,总是相互依存,结为一体,所以其自注又说“推行于一”。因其统一,所以其变化的根源神妙莫测,此即“一故神”;但此一并非单一,而是对立面的统一体,所以其自注又说“两在故不测”。照这些论述来看,张载是以阴阳二气的统一体解释“太极”,从其为阴阳对立的统一体说,称为“太极”;从其统一体中包含差别和对立说,称为阴阳。这就扬弃了周敦颐以“太极”为混沌未分之气和“动而生阳”的观点,并且以对立统一的观点,说明气自身运动变化的性能即根源于阴阳二气的统一性,因而相互作用,相感相荡,相互推移,从而回答了气为什么能够运动变化的问题,在易学哲学史上作出了重要贡献。张载认为“太极”自身包含两个方面,既非一,又非两,而是一中含两,就是阴阳二气的统一体,以后的气学派的易学家像明代的王廷相,以至王夫之,都继承发展了此种“太极”说。并且理学派的杨万里,象数派的朱震、方以智等都受其影响。致使理学派大师朱熹,在他《周易本义》中,以太和为“阴阳会合冲和之气”。也就是说,张载以“气”解“太极”(同于汉易),其《易说·说卦》云:“有两则有一,是极也。”又云:“一物而两体,其太极之谓欤?”(《正蒙·大易》)“一物而两体”即指“气”(《易说·说卦》:“一物两体者,气也。”)

两宋道学的集大成者朱熹,顺着二程的思路,也对张载的观点进行了批评。因为张载特别追求“太极”之气的清虚本性,以“至静无感”形容气的本然状态,以虚静为气的本性,所谓“至静无感,性之渊源”(《正蒙·太和》)。此种观点,便同其“一物两体”说在理论上发生了矛盾,仍然未能免除王弼玄学派易学的弊病。所以受到了二程的批评:“立清虚一大为万物之源,恐未安,须兼清浊虚实乃



可言神。道体物不遗，不应有方所。”（《河南程氏遗书》卷二上）“子厚以清虚一大名天道，是以器言，非形而上者。”（《程氏粹言》卷一）认为张载的学说不够完善，需要加以修正。由此，朱熹一方面极力赞赏张载的“一物两体”说，称赞“一故神，两故化”“说得极好”，认为“横渠此说极精”（《朱子语类》卷九十八）；另一方面，又指责张载不懂得什么是形而上。他说：“或问：横渠先生‘清虚一大’之说如何？曰：他是拣那大底说话来该摄那小底，却不知道才是恁说，便偏了，便是形而下者，不是形而上者。须是兼清浊、虚实、一二、大小来看，方见得形而上者行乎其间。”又说：“横渠‘清虚一大’却是偏。他后来又要兼清浊、虚实言，然皆是形而下。盖有此理，则清浊、虚实皆在其中。”（《朱子语类》卷九十九）朱熹不赞成张载的气论哲学，他是要追求形而上的一路，以其理本论的观点探讨太极动静问题。

而理学的开山人物周敦颐根据太极图作《太极图说》与《通书》，用“太极”、阴阳、五行、四时、动静等范畴解释宇宙本体及宇宙生成和万物变化的过程，建立了理学体系的初步架构。

周敦颐的太极观，是通过他的《太极图》表现出来的。虽然《太极图》出自道家，但其中通过阐释“太极”、“阴阳”等《易》的基本范畴，并且和“道”、“理”紧密联系起来，来论证其理学，透显出其易学和理学的关系，故而有必要对《太极图》进行一番探讨。关于《太极图》的渊源，有学者考察：周敦颐的《太极图》及其思想、邵雍与《无极图》相应的先天象数思想渊源于陈抟一系的内丹道教；张载和二程的儒家思想深受道家、道教的影响，而张其成先生在追溯太极图的渊源时说：

1.“阴阳鱼”太极图的思想渊源可上推到原始时代的阴阳观念，但原始时代的有关图形、符号都不是也不能直接推导出“阴阳



鱼”太极图。

2.“阴阳鱼”太极图与道教有关,宋元及清代胡渭的部分有关观点基本可信,这种关系主要体现在内丹、阴阳等思想观念上。“水火匡廓图”与“三五至精图”同样也不能直接推衍出“阴阳鱼”太极图。

3.关于陈抟或薛翁、蜀之隐者、青城山隐者创作或始传“阴阳鱼”太极图的观点,因无以考证,只能存疑,不能轻易否定,也不能简单肯定。

4.现存文献中最早一张“阴阳鱼”太极图出自南宋张行成的《翼玄》。此图不是清康熙以后人窜入,这一点从《翼玄》、《易通变》的文字内容中可以得到证实。

5.“阴阳鱼”太极图经明初赵撝谦改造(简化),定型于明末赵仲全。之后出现的由两个半圆合成的太极图(包括以左右半圆排列、以上下半圆排列等)都与本义不符。

据郭彧先生考证,民国之后,诸国学大家,如吕思勉、陈钟凡、冯友兰、侯外庐等于中国哲学史或宋明理学史等著作中,均根据清初毛奇龄、黄宗炎等人的考证结果,言周氏《太极图》渊源于道家修炼图。解放以来,亦有多数学者仍持此种观点。至二十世纪八十年代,如张立文、束景南等学者仍撰文谈周氏《太极图》是“沿袭”《道藏》所载之《太极先天之图》。束景南则进一步说周氏《太极图》是《太极先天之图》与《无极图》的合一,“他也仿道图作了正反顺逆的解说,因此他的图也可正反顺逆看”^①。

《太极图说》由图和说两部分构成,图是以易象对易理的图解,说是以文字对易理的解说。有人认为,即此图之传是否来自道教,

^① 束景南:《周敦颐太极图说新考》,载1988年《中国社会科学》第2期,87页。



其说是否混杂有佛老二氏的思想成分,据前人考证,现存的《太极图说》并不是周敦颐原著的全貌。这是因为,现存的图说是经过朱熹“校定”整理过的,所以今本《太极图说》是经过朱熹的整理而流传下来的,在朱熹“校定”的《太极图说》出现以前,就有一个《太极图说》的旧本流行于世。据清初学者毛奇龄考证,这个旧本就是周敦颐的原本。其《太极图说》全文如下:

“自无极而为太极。太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也。太极本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而已矣)而主静(自注:无欲故静),立人极焉。故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。君子修之吉,小人悖之凶。故曰:立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。又曰,原始反终,故知死生之说。大哉易也,斯其至矣。”(《周子全书》卷一)

据有关学者考证:《太极图》在宋代理学中占有极其重要的地位,因而此图也就成为历代学者研究的重点,而其渊源问题也成了争论的焦点。后世学者围绕着图和说产生了一系列的争论。比如朱震认为,此图之传,自陈抟、种放、穆修而来,朱熹则认为乃周敦颐之所自作。陆象山认为,《太极图说》以“无极”加于“太极”之上,“无极”二字“出于《老子》知其雄章,否圣人之书所无有也”,所谓“无极而太极”正是老氏有生于无之学,而非儒学正宗。朱熹则极力维护,证明周子是个纯儒,认为老氏之言有无,以有无为二,周子



之言有无,以有无为一,“无极”二字乃是周子灼见道体之言,得千圣以来不传之秘。朱陆之争是理学史上的一大公案,这场争论涉及到两个不同性质的问题,其一是义理问题,即如何理解《太极图说》的哲学意义,评价其在理学史上的地位;其二是考据问题,即此图之传是否来自道教,其说是否混杂有佛老二氏的思想成分。周敦颐说:“五行一阴阳也;阴阳一太极也;太极本无极也。”(《太极图说》)这是说,万物统一于五行,五行统一于阴阳,阴阳统一于“太极”;“太极”无形无象,不可言说,所以说是“无极”。这样,有形的万事万物的根本便是无形的“太极”。“太极”才是宇宙的本体。因此,要对人性的来源作最后的追问,那就可以说,“太极”才是最后的根据。

朱熹“校定”此《太极图说》时,根据自己的观点对它作了一些修改。他把旧本《太极图说》的第一句:“无极而为太极”改为“无极而太极”。因为“无极而为太极”是说明“无极”为世界的总根源,“无极而为太极”说明“太极”是世界的总根源。朱熹不承认“太极”之上还有“无极”,所以他按自己的观点把“太极”作为世界的总根源,同时又把“太极”解释为“理”,认为只有“理”才是世界的真正本原。经过他的修改,“无极”二字虽被保留下来,却变成了“太极”的修饰语,不再是生“太极”的宇宙最初根源了。朱熹解释说,“无极而太极”就是“无形而有理”。这种解释显然是牵强附会,与周敦颐的原意不符。在周敦颐的《太极图说》中,根本就找不到一个“理”字,他的《太极图说》对“无极而太极”本来就有明确的解释。如其中说:“五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。”“太极本无极”已经清楚地说明了“太极”生于“无极”的观点。总之,在周敦颐看来,“无极”才是宇宙的最初根源,而朱熹却认为“太极”(理)就是宇宙的最初根源。朱熹看到《宋史》《实录》所载的周敦颐的《太极



图说》，其首句为“自无极而太极”。朱熹认为这是记错了，应该纠正。他说：“在玉山邂逅洪景庐内翰，借得所修《国史》中有濂溪、程、张等传，尽载《太极图说》。……然此说本语首句，但云‘无极而太极’。今传所载，乃云‘自无极而太极’，不知其何所据而增此‘自’‘为’二字也。”（《朱文公文集》卷七十一《记濂溪传》）可以看出，朱熹认为，“自无极而为太极”，就是认为“太极”之先还有个“无极”，“太极”是从“无极”来的。朱熹认为这种观点是错误的。他认为只有“太极”是宇宙的根源。

朱熹说：“周子立象于前，为说于后，互相发明，平正洞达，绝无毫发可疑。而旧传《图》、《说》皆有谬误。幸其失于此者，犹或有存于彼。是以向来得以参互考证，改而正之。凡所更改，皆有据依，非出于己意之私也。若如所论，必以旧图为据，而曲为之说，意则巧矣。然既以第一圈为阴静，第二圈为阳动，则夫所谓太极者果安在耶？”（《朱文公文集》卷四十二《答胡广仲》）

虽然朱熹对周子《太极图》有很高的评价，然而他并不是原本本地列出二程所传出的周子《太极图》，而是据自己的“理解”，对《图》进行了改造。郭彧先生总结了朱熹对周子的改造概括为以下四点：

1. “动阳”与“静阴”改作“阳动”与“阴静”，并且从子午之位移至左右之位。
2. 第二层图式为一太极，第三层图式亦为一太极。把这两层图式用一半弧线连结起来，是朱熹又一改动之处。如此就有失五层图式当“会五于一”来看的皆为“太极”的本意。
3. 把三层图式之水绕过中五之土直接与木相连，这是朱熹又一改动之处。周敦颐本意是以水、木、火、金为“四象”，本汉人“分土王四季”之说播五行与四时。而朱熹主二画组合为四象说，于此



《图》则本“五行相生”之义(水生木,木生火,火生土,土生金,金复生水)进行改造,顿失北宋诸儒以水(六)、火(七)、木(八)、金(九)为四象之义。

4.《图说》原本是“自无极而为太极”,朱熹改作“无极而太极”。无极为无,太极为有,有生于无,是自先秦以来形成的宇宙观。朱熹为着阐明其理学(太极为一理),说“无极而太极”是“太极理也”、“上天之载无声无臭”、“非太极之外复有无极也”、“正可谓无此形状而有此道理耳”。

然而也有学者认为,此《图》乃根据宋初陈抟所传《无极图》改造而成,并对其作了新的解说,提出了一个关于世界形成过程的简单而系统的解释。周敦颐著《太极图说》,不谈筮法问题,直接论述宇宙形成的过程,企图为儒家成圣人的理论提供一个宇宙论的根据,首先提出了这一问题。认为混而未分的“太极”动则生出阳气,静则生出阴气,阳变阴合,相互作用,也就是说,“太极”动起来,就生出“阳”来,动到极点就静下来,静下来就生出“阴”来。静到极点又动,一动一静,互为根本,分出阴阳二气。阴阳二气交互作用,便生出水、火、木、金、土五行,五行之气顺次部署,按一定顺序发生作用,于是便形成春、夏、秋、冬四时。二气五行之精华与无极之本性巧妙结合,构成万物的性质,具有阳性的成为男性,具有阴性的成为女性。男女二性相互交感,化生万物,万物又生生不已,于是有无穷无尽的变化,便生出天地万物和人类。可见,宇宙的最初阶段是“自无极而为太极”。“无极”指无形无象的最高实体;因为“太极”指最大的统一体,乃阴阳二气的统一体。但五行统一于阴阳,阴阳又统一于太极,“太极”的本原则是无极。也就是说,在“太极”之上还有一个“无极”的阶段,“太极”是从无极来的,所以说“自无极而为太极”。可以说《太极图说》是关于宇宙形成过程的理论。



这种理论认为,就“太极”动静问题说,周敦颐提出“动而生阳”,“静而生阴”的观点,认为“太极”能动能静,即由于元气自身的运动和静止,分化出阴阳二气;并且认为在分化过程中,运动和静止总是相互依存,阴阳二气既相轮替,又相对立。此种阴阳动静观就提出并解决了“太极”如何生出两仪的问题,包含有深刻的辩证思维。

周敦颐根据“太极”生“两仪”的公式,提出“太极图”说,认为宇宙的始基是“无极”,“无极”生出“太极”元气,元气又分为阴阳二气和天地,二气结合,即阳变阴合,又生出五行之气,无形相生,则形成了人类和万物,这显然是一幅宇宙生成论的宇宙模式。^① 照周敦颐所说,有形有象的阴阳二气和五行、万物,都出于原始的统一体“太极”,“太极”乃阴阳二气的统一体,而“太极”又出于无形无象的“无极”。“无极”乃虚无实体,是宇宙万物的根本。

由上看出,周敦颐认为“无极”便是宇宙的本体。“太极”本身是运动的,它动而生阳,静而生阴,动静之间,互为其根,没有先后。正像朱熹所解释的,动静无端,阴阳无始。运动的太极,不是自身不动而使它物运动的最终推动者,所以它不是宇宙的本体。使太极运动的,正是自身不动,却使太极运动的无极,所以“太极本无极也”。这个思想,后来被朱熹所继承,用来解释理与气之间的关系。气的发育流行生成了万物,气是宇宙的本原,然而能使气发育流行的,却是自身不动的“理”。可以说,《太极图说》对于其后理学的影响也非常重大,特别是对朱熹“太极只是一个理”的提出有很大的影响。

《宋史》所载《太极图说》与朱熹所著《太极图说解》之间的差异,引起了关于“无极而太极”与“自无极而为太极”的争论。朱熹

^① 张其成:《周易研究》,1997年第1期,87页。



的《太极图说解》中所使用的《太极图说》中的开篇头一句为“无极而太极”，但是据宋史馆所撰《国史》的《周敦颐传》所载则是“自无极而为太极”。朱熹质疑作者道：“不知其何所据而增此‘自’、‘为’二字也”，并且认为“本文之意亲切浑全明白……若增此字，其为前贤之累，启后学之疑，益以甚矣。谓当请而改之。”^①

朱熹认为，周敦颐的《太极图》及《说》对《太极图说》的解释，贯穿着“太极”分为“阴阳”，由“阴阳”而“五行”，由“阴阳”而生万物的宇宙生成模式。他认为：“易之为书，广大悉备，然语其至极，则此图尽之，其旨岂不深哉！抑尝闻之，程子昆弟之学于周子也。周子手是《图》以授之。程子言性与天道，多出于此。”（《太极图说解》）从这段话可以看出，朱熹要以程颐易学的原理解释周敦颐的《太极图说》，他并且赞扬周敦颐的《太极图说》道：“其体用一原，显微之无间，秦汉以下，未有臻斯理者。”（《朱文公文集·隆兴府学濂溪先生祠记》）很明显，这是以程氏的思想理解周敦颐的学说，他依据程颐的“体用一原”说，将周敦颐的宇宙发生论转到了本体论的体系。他的这种理论体系的转变，是通过对“太极”和阴阳的解释来实现的。

但是朱熹反对“自无极而为太极”，强调“无极即太极”，说明他意识到以“无极”为世界根源无法解决“无中生有”的逻辑困难。他以自己对“太极”的理解来解释周敦颐的“无极”，将原来的宇宙本根论或本原论改造为本体论。“无极”不再是无，“太极”也不再是宇宙起点，而是天地万物的共同本性，所以无论阴阳还是五行，以至于万物与人都具有自己的“太极”。他说：“所谓太极散为万物，而万物各具太极。”^②“无极”之“太极”与散为万物的“太极”，就像

① 朱熹：《朱熹集》第6卷，四川教育出版社，1996，3694页。

② 朱熹：《朱熹集》第四卷，中华书局，1999，2255页。



道体与具体事物的道理一样,是普遍性与个别性的统一。

邵雍也是依据“太极”生“两仪”的模式,提出一分为二、二分为四、四分为八的二分法的构筑宇宙生成论的演化模式。邵雍说:“万物各有太极、两仪、八卦之次,亦有古今之象。”(《观物外篇》)说得很明白:“太极”为一气,两仪为天地。而万物本不出“太极”之外,有古今之象而不是有“古今之理”。这就是邵雍的太极观。他的太极观是承接汉唐以来的观点,并没有把“太极”说成“理”。

在邵雍看来,《系辞》“易有太极”一节所述乃《易》之体,与《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”说相合,他认为宇宙之始是“太极”;“太极”之始无差别,所以又成为“一”;由一分而为二,产生了阴阳;阴阳交错产生了四象,四象又分为天之四象和地之四象,于是形成了八卦乃至万物。整个宇宙经历了这样一分为二,二分为四,四分为八,由少至多,由一至万的分化过程。

邵雍对“太极”有“心”和“气”两解。邵雍说:“太极一也,不动生二,二则神也。神生数,数生象,象生器。”(《观物外篇》)又说:“一者,数之始而非数也。”(同上)以“太极”为“非数”,同于王弼的观点。“太极”生两仪,由两仪始有神、数、象、器。邵雍说:“心为太极。”(《观物外篇》)此“心”指圣人之心。其子邵伯温说:“一者何也?卜天地之心也,造化之源也。”(《宋元学案·元学案·百源学案》)邵雍的“心为太极”说,盖指圣人之心与“天地之心”相同。从世界本原上讲,“心”是指“自然之理”,因而邵雍又有“道为太极”(《观物外篇》)之说;从圣人作《易》和君子对《易》的认识上说,“心”是指人心,因而可谓“先天之学,心法也”(同上),“须信画前元有易”(《伊洛渊源录》卷九),“身在天地后,心在天地前。天地自我出,自余何足言”(《击壤集·自余吟》)。邵雍又有以“太极”为“气”的思想。《观物外篇》云:“本一气也,生则为阳,消则为阴,故二者



一而已，四者二而已……”《击壤集·观物吟》云：“一气才分，两仪已备。圆者为天，方者为地。变化生成，动植类起。人在其间，最灵最贵。”此两处所云“一”或“一气”当是指“太极”。邵雍的“道为太极”说，可以说在世界本原问题上，他没有将“道”“气”明确划分开来，而认为二者是统一的。

程颐有《易说·系辞》一文，此文讲至《系辞》“天一……地十”为止，恰恰没有解说“易有太极……”及其以后部分。二程曾经受学于周敦颐，周敦颐的最主要著作为《太极图说》，然而二程不但“终身不甚推濂溪”（《宋元学案·濂溪学案》），而且从现有材料看似乎终身未曾言“太极”。此中何故？据朱熹的解释，一是因为“二程未尝明以《太极图说》示人，是则必有微意焉”（《太极图说解》）；二是因为说“程子不以《太极图》授门人，盖以未有能受之者。”（《朱子语类》卷九十四）；三是因为说“二程不言太极者，用刘绚记程言，清虚一大，恐人别处走，今只说敬，意只在所由，只一理也”（《朱子语类》卷九十三）。这三说都难以作为程氏不言“太极”的原因。可以明确的是，二程不同意周敦颐、张载和邵雍对“太极”的解释，可是，不同意就更应提出新说，才不致使“人别处走”。二程说“二气五行，刚柔万殊，圣人所由惟一理”（《遗书》卷六），用“所以一阴一阳，道也”（《遗书》卷三）或“所以阴阳者是道也”（《遗书》卷十五）解释《易·系辞》的“一阴一阳之谓道”和“形而上者谓之道”，批评“若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言而非道也”（《遗书》卷十一）。从逻辑上说，二程完全可以提出“太极”是“道”或“理”的思想，不必等到朱熹才把这一点明确出来。然而，二程对“太极”之解似乎讳莫如深。此中真正的原因恐怕是二程觉得用“道”或“理”解“太极”有一定的理论困难，所以不得不采取了回避的态度。

程颐解《易》不讲“太极”，而以“理”为最高范畴。他在释恒卦



《彖》文“观其所以恒而天地万物之情可见矣”时说：“此极言常理。日月阴阳盈缩故能久照而不已。得天，顺天理也；四时，阴阳之气耳，往来变化，生成万物，亦以得天故长久不已。圣人以常久之道，行之有常，而天下化之以成美俗也。观其所恒，谓观日月之久照，四时之久成，圣人之道所以能常久之理，非知道者，孰能识之？”就是说日月能久照，四时能生成万物是因顺天之理（或道）。阴阳二气以阴阳之理为存在根据，有形之气只能顺其无形之理才能永恒存在，也即所谓“有理则有气”。程颐这种以“理”为本的观点多被朱熹所继承。

朱熹承接了二程的合理思想，又兼容了周敦颐《太极图说》中合理的部分，发展到本体论，因为《太极图说》中同样也存在着本体论的萌芽。“无极”便是宇宙的本体。“太极”本身是运动的，它动而生阳，静而生阴，动静之间，互为其根，没有先后。正像朱熹所解释的，动静无端，阴阳无始。运动的“太极”，不是自身不动而使它物运动的最终推动者，所以它不是宇宙的本体。使“太极”运动的，正是自身不动，却使“太极”运动的“无极”，所以“太极本无极也”。这也说明了“太极”同“理”等同，是宇宙的本体。正是在此基础上，朱熹继承并发展了周敦颐的“太极”说，提出了“太极即理”的命题。

《太极图说解》是朱熹对《太极图说》的阐释。《太极图说》提出了“无极而太极，太极动而生阳，静而生阴”的宇宙发展图式，朱熹用《太极图说》首句为“无极而太极”，又以“理”来解释太极，这就把周敦颐的《太极图说》纳入到了“理”学体系。《太极图说解》以太极为“形而上之道”，为动静阴阳之理，可以看出朱熹开始用“理”来规定“太极”的内涵。

在朱熹那里，“太极”、“道”、“理”这三个概念，虽然各有侧重，但异名而同实，用其共同来论证宇宙实体问题。朱熹说：“至于太



极,则又初无形象方所之可言,但以此理至极而谓之极耳。……若论无极二字,乃是周子灼见道体,……令后之学者晓然见得太极之妙,不属有无,不落方体。……周子所以谓之无极,正以其无方所,无形状;以为在无物之前,而未尝不立于有物之后;以为在阴阳之外,而未尝不行乎阴阳之中;以为通贯全体,无乎不在,则又初无声臭影响之可言也。”(《朱文公文集》卷三十六《答陆子静》)也就是说,形而上的“太极”,是无方所,无形状,无声色臭,不属于有的非物质性的东西。它既不杂于阴阳又不离阴阳,故在无物之前,又立于有物之后;既在阴阳之外,又在阴阳之中,贯通全体,无所不在。

二、“理”的内涵

在哲学史上,人们对“理”的理解有很多种,各个学派对理的解释也有很大差别,即使在一个哲学家的范畴体系中,理范畴有时也会在不同层次意义上被应用。张立文先生说:“理范畴要求多种范畴并存和互相联结,在与其他范畴的并存和联结中确定自身的地位和作用。先秦时,理与义、礼、道、性、命等范畴相联系,而形成先秦哲学范畴之网;秦汉时理与阴阳、养生、名理、势、德、中和、五常等范畴相联系,而构成秦汉哲学范畴之网;魏晋南北朝隋唐时,理与无、名言、形神、真空、佛性、理事、大中等范畴相联系,而构成这个时期的哲学范畴之网;宋元明清时,理与天理、太极、气、心、人欲、天命之性、气质之性相联系,而构成这个时期的哲学范畴之网。”^①张立文先生又说:“理范畴的多样性是范畴普遍联系之网的反映,每一个范畴都是认识之网上的一个扭结,它自身就具有与其他范畴联结的特性,如果脱离了范畴之网,也就丧失了其范畴的结构功

^① 张立文:《朱熹评传》,南京大学出版社,1998,17页。



能。理范畴既可以从不同的方面、角度、逻辑起点、思维程序来认识、把握世界,而不拘泥于某一单向、单度的状态;也可以从不同方面、角度、逻辑起点来考察“理”范畴自身,对自身作出规定或价值判断。”^①

张立文先生在其著作《理》中探讨了“理”范畴的疏解,他认为“理”在中国传统哲学中,大体有这样几种涵义:(1)理为治理,引申为规律。(2)理为义、为礼。(3)理为名理。(4)理为无或有。(5)理为空理。(6)理为天理。(7)理为心。(8)理为气。(9)理为公理。^②

张先生又把“理”的演变,大体分为这么几个阶段:一是春秋时期,理为纹理和治理。二是战国时,理为义理和天理。三是秦汉时,理为名理、义之理。四是魏晋南北朝时,理为玄理。五是隋唐时,理与事圆融、相涵。六是两宋时,理为天理和实理。七是元明时,理即心,心即理;八是明清之际,理为气之理。九是鸦片战争后的中国近代,理为公理。

例如《说文》释“理”为“治玉也”。孟子则从伦理学的角度将“理”与“义”并联,作为评判价值大小的标准。他说:“心之所同然者何也?谓理也,义也。”(《孟子·告子上》)即是此意,但不具有哲学范畴的意义。荀况、韩非讲“理”,既有条理的意思,又有规律的涵义。荀况说:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”(《荀子·解蔽》)韩非认为:“理者,成物之文也。”(《韩非子·解老》)他们均赋予“理”以哲学范畴的意义。

秦汉至南北朝,各家各派对“理”范畴的使用比较宽泛,但基本还是沿用战国时期的观点,仍没能把“理”作为他们体系的主要范

① 张立文:《朱熹评传》,南京大学出版社,1998,17页。

② 张立文主编:《理》,中国人民大学出版社,1991,1~11页。



畴。

到了唐代,佛教华严宗才将“理”提升为其神秘主义哲学体系的主要范畴,认为“事”依赖于“理”而存在,“事”为“理”所派生,照旧把“理”看成是精神的本体,但还不是其哲学体系的最高范畴。把“理”作为哲学体系最高范畴始于二程。他们说:“天下只有一个理。”(《二程遗书》卷十八)这个“理”是他们“自家体贴出来”(《二程外书》卷十二)的唯一真实存在的实体,它“不为尧存,不为桀亡,没有存亡加减。”(《二程遗书》卷二上)从此,“理”代替“天”的地位,成为派生万物的总根源,为理学奠定了基础。

“在理学发生、发展进程中,理范畴以它巨大的包容性,以中国固有的条理、规律、义理、礼理、心性之理等涵义去吸收佛教唯识理、理事无碍观的思想,建构了以理为最高范畴的哲学逻辑结构,理范畴的内涵更加丰富具体。宋代朱熹集理范畴之大成。”^① 朱熹追求形而上之理,认为气为形而下的世界,其存在和变化有其背后的形而上的根源,这就是“理”。

在朱熹哲学中,其理学的最高范畴就是“理”,然而在朱熹的哲学结构中,正如张立文先生所说:“朱熹思想作为两宋道学的集大成者,是道学系统化、理论化的完成。其哲学逻辑结构的最高范畴是理,在不同的情况下称谓为道、太极、天理、性等。”^② 也就是说,在朱熹哲学中,理、性、太极、道是同一层次的本体范畴,它们的涵义相似,相通为一,同为其哲学的最高范畴。

三、“太极”与“理”

朱熹认为:“太极只是天地万物之理,在天地言,则天地中有太

① 张立文主编:《理》,中国人民大学出版社,1991,1~11页。

② 张立文:《朱熹评传》,南京大学出版社,1998,44页。



极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，亦只是理；静而生阴，亦只是理”。（《朱子语类》卷一）。

朱熹以为“太极”是天地万物之理，不论就天地言，就万物言，无不各具“太极”；乃至就人言，就物言，亦无不一一具有太极。广则从全体看，狭则从单一看，无间大小形体，无间时间之先后，空间之远近，太极无所不具也。

“太极”有易学中的“太极”，是指卦爻画的根源；太极又有理学中的“太极”，是指世界的本原。并且在朱熹的理论体系中，易学上的“太极”和理学上的“太极”是紧密融合在一起的，从而提出“太极，理也”。因为许多哲学家都认为，六十四卦就是对宇宙的模拟，探讨六十四卦的变化，其目的就是为了寻求宇宙变化的规律。由此朱熹认为的“太极”是六十四卦爻画的根源，同时也认为“太极”又是世界运动发展的根据。

朱熹继承了二程的思想，对“理”的内涵作了根本性的充实和完备，使“理”成为反映整个世界的普遍本质的哲学范畴。在朱熹看来，“太极只是一个理字”（《朱子语类》卷一）。

朱熹巧妙地把“理”、“太极”和“道”三个范畴融为一体，这便消除了被周敦颐刻意安放在“太极”头上的“无极”，从而使“理”能升华为宇宙的本体，这是朱熹在使儒学哲理化所作的一项理论建构，为儒家伦理哲学提供了本体论的哲学根据，在中国古代哲学史上具有划时代的意义。

他又说：“无极而太极，只是说无形而有理。所谓太极者，只是二气五行之理，非别有物为太极也。”又云：“以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无。”（《朱子语类》卷九十四）这也说明了“太极”和“理”的同属性。



朱熹说：“太极理也。”（《朱子语类》卷九十四）他认为，“太极”与“理”处于同等重要的地位。然而何为“太极”？朱熹认为：“所谓太极乃天地万物本然之理，亘古亘今，颠扑不破也。”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子静》六）朱熹又指出了“太极”与“理”的相同点和细微差别，他说：“所谓太极是有形器之物耶？无形器之物耶？若果无形而但有理，则无极即是无形，太极即是有理明矣。”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子美》二）也就是说，“太极”是无形状态，这种无形状态是与“理”的无形相同的，即“太极”与“理”同为本体，都是无形的。

在朱熹那里，“太极”和“理”也有细微的差别：“太极”是总体之理，“理”则包括一理和万理，正如他所说：“总天地万物之理，便是太极。”（《朱子语类》卷九十四）也就是说，“太极”专指宇宙本体，不再具有事物规律之义。“太极”是宇宙本体，是事物存在的根据，又是“理”的极至，“太极”在“理”的基础上具有主宰性，正如朱熹所说：“太极者，如屋之有极，天之有极，到这里更没去处，理之极至者也。”（《朱子语类》卷九十四）“理”与“太极”的另一个细微差别是：对应的范畴不同。正如张立文先生所说：“太极与阴阳对称，理与气对称。”^①

^① 张立文：《朱熹评传》，南京大学出版社，1998，61页。



第二章 易学的“太极、阴阳” 与理学的“理、气”

“太极生阴阳，理生气。”(《太极图说》注)这就彰显了易学和理学的关系，也就是说，在易学上“太极”和“阴阳”的关系，对应的就是在理学上“理”与“气”的关系。因为“太极生阴阳”是从易学角度推断的，而“理生气”是从理学角度阐发的。

第一节 “太极”与“阴阳”

一、“太极”生“阴阳”

朱熹说：“又曰‘五行阴阳，阴阳太极’，则非太极之后别生二五，而二五之上先有太极也。……与老子所谓物生于有，有生于无，而以造化为真有始终者正南北矣。”(《朱文公文集》卷四十五《答杨子直》)可见，他不同意老子的观点，他针对周敦颐的《太极图》评论道：“若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里；但有其次序，须有这实理，方始有阴阳也；……推其本，则太极生阴阳。”(《朱子语类》卷七十四)他认为，从时间上说，无有先后，因为太极仍然在阴阳里，故可以说俱生，但从逻辑上说，推其本，也就是从本原上说，阴阳之气都是由本体“太极”所生。



他又说：“太极所说，阴阳之精，自凝结成两个，后来方渐渐生去，万物皆然。”（《朱子语类》卷九十四）“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”（《朱子语类》卷一）“动而生阳，静而生阴，说一‘生’字，便是见其自太极来。今曰而，则只是一理，无极而太极，言无能生有也。”（《朱子语类》卷九十四）这就蕴含了“太极”生“阴阳”的关系。他又说：“在事物而观之，则阴阳函太极，推其本，则太极生阴阳。”（《朱子语类》卷七十五）这是说，从“事物而观”，“太极”和“阴阳”不相离，“阴阳”包含在“太极”里，而“推其本”，也就是从事物的本原上看，则“太极”生“阴阳”。在朱熹那里，朱熹认为“太极”是第一性的，“阴阳”是第二性的。正像张立文先生所说：“‘太极’是形而上者，是第一性的；‘阴阳’是形而下者，是第二性的。物质性的‘阴阳’二气，是由精神性的‘太极’决定的。”^①

而朱熹的“太极生阴阳”，是在继承周敦颐“太极生阴阳”的基础上提出来的。因为汉唐易学论述宇宙演变的过程，只是讲“太极”元气分化为阴阳二气，阳气清轻上升而为天，阴气重浊下降而为地，但都未讨论太极元气怎样分化为阴阳二气的问题。周敦颐以其太极动静观解决了这一理论问题，是对易学哲学的一大贡献。但是，他又认为，“太极”在分化过程中，总是先分化出阳气，而后才分化出阴气，阳气又同运动联系在一起，阴气又同静止联系在一起。这样，就把阳动和阴静割裂开来，抹煞了二者的统一性。就“太极”和“无极”的关系说，他以静止为无极的本性。按其“太极本无极”的说法，“太极”的运动，说到底又来自于无极的静止，或者归于无极的静止。这又是在太极元气之上寻找运动的源泉，没有摆脱道家 and 道教动静观的影响，受到后来易学家的批评。就易学史说，

^① 张立文：《朱熹思想研究》，中国社会科学出版社，239页。



周敦颐所要回答的，是“太极”如何生出阴阳二气的问题。

朱熹说：“周子、康节说太极，和阴阳滚说。《易》中便抬起说。周子言‘太极动而生阳，静而生阴’。如言太极动是阳，动极而静，静便是阴……盖太极即在阴阳里。如‘易有太极，是生两仪’，则先从实理处说。若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也，……推其本，则太极生阴阳。”（《朱子语类》卷七十五）此处所说的周敦颐和邵雍的“太极”说可能近乎他们本人的思想，但不是很确切。所谓“说太极，和阴阳滚说”，就是“太极”未曾与“阴阳”相分。但周敦颐说“太极动而生阳……静而生阴”，也就是说阴阳是“太极”所生，那么周敦颐的本义可能是说“太极”为阴阳未分的浑沌之气，此气的动静便分化出阴阳，阴阳是气之分，而不是气所生的另外实体。朱熹既然批评了周敦颐“说太极，和阴阳滚说”，那么他在《太极图说解》中用“不杂乎阴阳”解“太极”就不是注解了周敦颐的本义，而是发挥了朱熹自己的思想。朱熹又用《系辞》的“易有太极，是生两仪”即他所谓的“画卦之法”来校正周敦颐和邵雍的思想，这又生出一个论宇宙生成是以何为准的问题；如以《系辞》为准，那么“易有太极……”就不是或不仅仅是讲“画卦之法”（《太极图说解》）中有“故曰‘易有太极’之谓也”，此与画卦说有矛盾）。更应注意的是，朱熹在《太极图说解》中没有明确讲出《太极图说》所谓“分阴分阳，两仪立焉”的“两仪”是指什么，这一点在《朱子语类》中却讲明了。朱熹说：“分阴分阳，两仪立焉，两仪是天地，与画卦两仪意思又别。……‘一动一静’以时言，‘分阴分阳’以位言。方浑沦未判，阴阳之气混合幽暗，及其既分，中间放得宽阔光明，而两仪始立。”（《朱子语类》卷九十四）原来，朱熹的“两仪”有两解，按《太极图说》解为“天地”，按《系辞》则解为“阴阳”。依后者之解，“易有太极，是生两仪”就是“太极”（理）生出“阴



阳”二仪；依前者之解，《太极图说》就与《系辞》不融洽，也就是在“太极”与“两仪”之间加上了“理生气，气生两仪”这一《系辞》所没有的环节，而这一加就不再是解《系辞》，而是在解《太极图说》。

有学者认为，当朱熹把二程的“道”或“理”与《系辞》的“太极”合而为一时就发生了以上种种矛盾，这可能正是二程不言“太极”的原因。第一，二程不喜象数，自然不会采邵雍的“先天易学”而以画卦说解《易》之“太极”。第二，周敦颐的《太极图说》有“无极”与“太极”的缠绕，而且“和阴阳滚说”，这可能是二程不以《太极图说》示人的一个原因。第三，《系辞》云“易有太极，是生两仪……”“两仪”是指天地，如果把“太极”解为“形而上”之“理”，那么在“太极”与“两仪”之间就不容再加一个“形而下”之“气”（器）。

朱熹认为，由阴阳而五行，是“太极”之理自身展开的过程，他论述道：“自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中又各具一理。所谓‘乾道变化，各正性命’，然总又只是一个理。此理处处皆浑沦，如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。”（《朱子语类》卷九十四）

朱熹认为“太极”和阴阳的关系，不是父子先后的关系，而是体和用的关系，正如他说：“自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但统是一个大源，由体而达用，从微而至著耳。”（《朱子语类》卷九十四）这就是说，“太极”之理为体，阴阳五行之气和万物化生为用，有体则有用。阴阳之气和万物化生乃“太极”之理自身的显现，阴阳五行和万物化生是“太极”之理自身展开的过程，是逻辑的过程。

然而“太极”是如何而生万物的呢？这就要借助于阴阳五行。由此也就是说，在易学的角度，“太极”对应的是阴阳，但在理学的



角度太极(理)对应的是气,即阴阳二气,从此可以看出朱熹的理气范畴是从对“太极”生阴阳的分析中引申的。

二、卦爻辞和事物的变化都依赖于阴阳的变易的法则

《庄子·天下篇》说:“易以道阴阳。”这是对阴阳普遍性意义的认识。阴阳贯穿于易学的始终,这是朱熹对周敦颐以来论阴阳变易法则的总结,因为他在解释邵雍的先天六十四卦图时说:“先天图一边本都是阳,一边本都是阴,阳中有阴,阴中有阳,便是阳往交易阴,阴来交易阳,两边各各相对。其实非此往彼来,只是其象如此。”(《朱子语类》卷六十五)这是说,此图中,左半圈为阳,其中有阴;右半圈为阴,其中有阳,左右各三十二卦象,相互对待,这就是相互的对待现象,不是相互往来之义,即“交易”是阴阳对立面的相互渗透,并且有对待,才有渗透,对待意味着阳是阳,阴是阴,各居其位,不相混淆,也就是“有个定位底”。

朱熹在解释阴变阳,阳化阴时,吸收了张载说,以化为渐,以变为著。他说:“变、化二者不同。化是渐化,如自子至亥,渐渐消化,以至于无。如自今至来日,则谓之变,变是顿断,有可见处。横渠说化‘而裁之’一段好。”(《朱子语类》卷七十五)也就是认为以化为渐变,以变为骤变。但是他又认为,张载说存在缺陷,即脱离阴阳变易讲“变”和“化”,不符合《周易》的本意,故而又吸收了汉易的说法说明阴阳消长必须经过渐化即量的积累。他在解释复卦时说:“剥尽为坤,复则一阳生也。复之一阳不是顿然便生,乃是从坤卦中积来。且一月三十日,以复之一阳,分作三十分,从小雪后便一日生一分,上面燠得一分,下面便生一分。到十一月半,一阳始成也。以此便见得天地无休息处。”(《朱子语类》卷七十一)这是说,从剥卦转化为复卦,非突然而形成,其间经过了渐化的过程。



朱熹又对程氏只看到阴阳流行,没有看到阴阳交错进行了评论,他说:“阴阳,有相对而言者,如东阳西阴,南阳北阴是也。有错综而言者,如昼夜寒暑,一个横一个直是也。伊川言:‘易,变易也’,只说得相对底阴阳流转而已,不说错综底阴阳交互之理。言易须兼此二意。”(《朱子语类》卷六十五)

朱熹说:“阴阳有个流行底,有个定位底。一动一静互为其根,便是流行底,寒暑往来是也。分阴分阳,两仪立焉,便是定位底,天地上下四方是也。易有两义:一是变易,便是流行底;一是交易,便是对待底。魂魄,以二气言,阳是魂,阴是魄;以一气言,则伸为魂,屈为魄。”(《朱子语类》卷六十五)也就是说,阴阳变易的法则有二:一是流行,就是相互转化,互为其根,如阳变阴、阴变阳,动变为静,静变为动;一是交易。朱熹解释“交易”为:“交易是阳交于阴,阴交于阳,是卦图上底。如‘天地定位,山泽通气’云云者是也。变易是阳变阴,阴变阳,老阳变为少阴,老阴变为少阳,此是占筮之法。如昼夜寒暑,屈伸往来者是也。”(《朱子语类》卷六十五)其实是说阴阳相互渗透,相互对待,是个统一体。

关于“变易”,朱熹认为阴阳的推移,是一气的消长。他说:“阴阳做一个看亦得,做两个看亦得。做两个看,分阴分阳,两仪立焉;做一个看,只是一个消长。”(《朱子语类》卷六十五)他又说:“这只是个嘘吸,嘘是阳,吸是阴,唤做一气。固是如此。”(同上)也就是说,就如同呼吸只是一气之呼吸,呼时为阳,吸时为阴。朱熹此说,不同于邵雍和程颐的二气流转说,不以阴阳消长为二气相互代替的过程,而是以一气的自身转化说明事物的盈虚盛衰。

朱熹解释“阴阳交易”,他提出阴阳各生阴阳,他说:“一物上又自各有阴阳,如人之男女,阴阳也。逐人身上,又各有这血气,血阴而气阳也。如昼夜之间,昼阳而夜阴也。而昼阳自午后又属阴,夜



阴自子后又属阳，便是阴阳各生阴阳之象。”（《朱子语类》卷六十五）也就是说，万事万物各分阴阳，一事一物又各有阴阳，阴中有阳，阳中有阴，阴阳交错对待，此即“阴阳各生阴阳”。又说：“阳中之阴，阴中之阳，互藏其根之意。”（《朱子语类》卷七十七）即阴阳交错。但是朱熹讲阴阳对待，将对立面的性质凝固化，又陷入了定位不移说。例如他在解释乾坤两卦的性质时说：“乾坤阴阳，以位相对而言，固只一般。然以分言，乾尊坤卑，阳尊阴卑，不可并也。以一家言之，父母故皆尊，母终不可并乎父。兼一家亦只容有一个尊长，不容并，所谓‘尊无二上’也。”（《朱子语类》卷六十八）这就是说，有阳必有阴，有阴必有阳，阴阳是相对而言的，缺一不可，但就其本分来说，阳为尊，阴为卑，阴阳的地位不平等，是不可以变易的。

朱熹认为阴阳流行是个无始无终的过程，在这方面继承了程颐和周敦颐的学说。他在解释《太极图说解》中周敦颐的“一动一静，互为其根”时说：“推之于前，而不见其始之合；引之于后，而不见其终之离也。故程子曰：动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能知之？”他这是用程氏的“阴阳无始”解释周氏的“互为其根”，说明了一阴一阳，相互流转，其始无端，不见其合；一动一静，相互推移，其终又不见其离，也就是说，阴阳流行是一个连续不断的过程。他又说：“阴阳本无始，但以阳动阴静相对而言，则阳为先，阴为后；阳为始，阴为终。犹一岁以正月为更端，其实姑始于此耳。岁首以前，非截然别为一段事，则是其循环错综，不可以先后始终言，也可见矣。”（《朱子语类》卷九十四）这是对气无终始说的阐发，肯定阴阳二气处于永恒的流转过程。

朱熹用阴阳流行说论证了整个宇宙也是阴阳阖辟的连续不断的过程。他认为，整个物质世界的变化，也是既无开端，也无终结，



他在解释“阴阳无始”时说：“这不可说道有个始。他那有始之前，毕竟是个甚么？他自是做一番天地了。坏了后，他恁地做起来，那个有甚穷尽？”（《朱子语类》卷九十四）也就是说，我们所处的世界是阴阳流转总过程中的一个阶段，在此天地之前，已有一番天地，此天地毁坏后，仍有另一天地，其前无始，其后无终。他论证道：“程子云：动静无端，阴阳无始。此语见得分明。今高山多有石上蛎壳之类，是低处成高。又蛎须生于泥沙中，今乃在石上，则是柔化为刚。天地变迁，何常之有？”（《朱子语类》卷九十四）这是他依据当时的地质知识，以高山上有贝壳化石，说明当年此地为海河，来论证我们所处的世界是一个流转的过程。在这里也可以看出，朱熹把阴阳二气看成世界的本原，并且蕴含了阴阳二气，不能被消灭，也不能被创造。

三、阴阳二气运动变化的源泉——“太极”

阴阳二气运动变化的源泉是什么？周敦颐除了以无极之静为“太极”之动的根源，所谓“太极本无极”之外，并没有更为明确的论述。而宋明道学的另一创立者张载，却对此作了进一步探讨。

朱熹强调“太极”是阴阳动静之本。他吸收了周敦颐的《太极图》及《太极图说》，并为之作注，他在注《太极图》时指出：“此所无为无极而太极也，所以动而阳、静而阴之本体也。然非有以离乎阴阳也，即阴阳而指本体，不杂乎阴阳而为言耳。……五行一阴阳，五殊二实，无余欠也。阴阳一太极，精粗本末，无彼此也。”（《周子全书》卷一《太极图朱注》）也就是说，“太极”不离阴阳，又不杂阴阳，“太极”是阴阳动静的本体。

朱熹反对以“太极”为气，而以其为阴阳五行之理的全体，所谓“太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事”（《朱子语类》卷九十



四)；“太极只是一个实理”(《周子全书》卷一引)。这样，便产生了一个问题，既然太极为理，那么理又怎么能运动而生出阳气呢？周敦颐《太极图说》所谓“太极动而生阳，动极而静，静而生阴”，又如何解释呢？朱熹便针对学生提出的这一问题，就太极动静问题展开了讨论。

朱熹解释“太极动而生阳，静而生阴”说：“太极，理也；动静，气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。太极犹人，动静犹马；马所以载人，人所以乘马。马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。”(《朱子语类》卷九十四)这是说，“太极”是就理而言，动静是就气而言。气好像是马，“理”好比是人。人骑在马上，可以驾御马的动静，并随马的出入而出入。有此太极之理，方有阴阳动静之事。因为动静之理乃太极自身所固有，所以称为“太极之妙”。妙，谓微妙，意思是“太极”中本有动静之理，乃阳动阴静的本原。而此动静之理又寓于阴阳二气之中，二气之动静乃动静之理所凭借的依托，所以说：“盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。”也即其《太极图说解》所说：“太极之有动静，是天命之流行也。……太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。”“太极之有动静”是说，太极中有动静之理，不是说太极自身能够运动和静止。“天命之流行”，是就阴阳二气之流行而言。由于太极中有动静之理，所以阴阳二气总是相互推移，流行不已。他进一步解释说：“阳动阴静，非太极动静，只是理有动静。理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似。”(《朱子语类》卷九十四)“非太极动静，只是理有动静”，也是说，不是太极自身能够动静，只是其中有动之理和静之理。此理主宰阴阳二气的动静，并且凭借阳动阴静而显示其功用，所以说“理搭在阴阳上，如人跨马相似”。也就是说，“太极”自身虽然无动静可说，但却有动静之理，有



此动静之理，阴阳二气方有动静之事，也即所谓：“理有动静，故气有动静。若理无动静，则气何自而有动静乎？”（《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》十四）朱熹又解释“太极动而生阳”说：“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动，则理又在动之中；既静，则理又在静之中。”（《朱子语类》卷九十四）“有这动之理”，指太极而言；“便能动而生阳”，指气而言。下两句，所指意同。即是说，“太极”有动静之理，故气便能动而生阳，静而生阴。气已动而生阳，静而生阴，动静之理又在阳动阴静之中，即所谓“既动则理又在其中，既静则理又在其中”。意思是说，动静之理又不离开阴阳动静之事。朱熹的这些辩论主要是说明，理有动静，所以气才有动静；而理有动静，只是说有动静之理，不是说理自身能动能静。也就是前文所说，“太极”中有动静之理，方有阴阳二气动静之事。

那么，“太极”中的动静之理，为什么不能运动或静止呢？朱熹解释说：“盖天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易。而其动其静，则必有所以动静之理焉，是则所谓太极者也。……谓太极含动静则可（以本体而言也），谓太极有动静则可（以流行而言也）。若谓太极便是动静，则是形而上下者不可分，而‘易有太极’之言亦赘矣。”（《朱文公文集》卷四十五《答杨子直》）“太极含动静”，是说太极含有动静之理，此种说法是就本体说的，即自注所谓“以本体而言也”。“太极有动静”，是说有此动静之理，气便能运动或静止，所以自注说“以流行而言也”。“流行”，指阴阳二气相互推移，循环不已，或“理搭于气而行”，“理搭在阴阳上”，“气行则理亦行”（《朱子语类》卷九十四）。“太极便是动静”这种提法，表示“太极”自身能动静，朱熹认为，此种说法是错误的。之所以错误，是因为这种说法混淆了形而上和形而下的界限。也就是说，“太极”动静之理属于形而上的世界，阴阳动静之事属于形而下的世



界,而形而上的世界,无所谓运动和静止的问题。这样,便在理论上提出了一个问题:一个绝对静止、自身不能运动变化的本体,何以能使其现象世界流转而不已?本体世界和现象世界的这一矛盾,又如何解决?对此形而上的问题,朱熹并没有作出回答。这一问题的解决,主要是由后来的易学哲学家王夫之完成的。

朱熹认为,“太极”、“理”属于形而上的世界,阴阳属于形而下的世界,他说:“一物便有阴阳。寒暖生杀皆见得,是形而下者。事物虽大,皆形而下者,尧舜之事业是也。理虽小,皆形而上者。”(《朱子语类》卷七十五)并且他认为这形而上的世界和形而下的世界,既有区别又有联系,他说:“其形者则谓之器,其不形者则谓之道。然而道非器不形,器非道不立。盖阴阳亦器也,而所以阴阳者道也。是以一阴一阳往来不息,而圣人指以阴阳明道之全体。”(《朱文公文集》卷四十五《答丘子野》)这就是说,阴阳之“理”通过阴阳之事表现出来,阴阳之事靠阴阳之“理”才能成立,有其理才有其事,“理”乃事之所以然。

但朱熹认为,形而下的世界是变动流行的,然而形而上的世界是“理”的世界,是不动的,他在解释复卦《彖》辞“复,见天地之心”时说:“以阴阳之气言之,则有消有息。以阴阳之理言之,则无消息之间。学者体认此理,则识天地之心。”(《朱子语类》)卷七十一)这就是说,有消息之理,才有消息之事,但阴阳之理自身无消息变易问题,不仅无变易问题,也无先后问题。

由上可知,朱熹认为阴阳变易之理乃阴阳变易之所以然,是阴阳二气运动的总根源,此所以然之“理”即“太极”乃世界的本体,是事物变易之规定性,其自身不变易。



第二节 朱熹“理”与“气”

一、论“气”

1. “天地间无非气”

“气”是中国哲学中使用非常广泛的范畴，儒家、道家、佛家乃至道教都在不同的程度上对“气”的观念有所论述，很多哲学家都进行过研究和论述，然而，在不同学术流派的思想家的体系里，对“气”的理解和阐述是不同的。

例如《老子》论证“道”化生万物时指出：“冲气以为和。”认为只有冲其气才能达到中和的状态。

孟子强调理性精神的作用，提出“养吾浩然之气。”（《孟子·公孙丑上》）人们只要以正确的方法，坚持不懈地积集“道义”，便可以培养出“浩然”的自觉精神。

荀况认为，人与自然一样都是由“气”构成，但人具有区别，人具有理性精神。正如他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义。”（《荀子·王制》）

汉代王充提出“天地合气，万物自生”（《论衡·自然》）的观点，形成了元气自然论。王充之后的柳宗元、刘禹锡虽在不同场合均对元气自然论作了不同程度的论述，但在理论上并没有甚么新的突破。

到魏晋时期，王弼把“气”解释成“无”。至北宋，张载才把元气自然论推上一个新阶段——元气本体论的阶段。张载说：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。”（《正蒙·乾称篇》）明确肯



定“气”是世界的本体，这是张载对中国古代哲学的重要贡献。朱熹广泛综合前人的思想，把“气化论”纳入其哲学体系，使“气”范畴得到进一步的充实。

朱熹揭示了“气”是自然界普遍存在，他说：“天地之间，一气而已。”（《易学启蒙》卷一）“天地之间无非气。”（《朱子语类》卷三）

朱熹说：“天地只是一气，便自分阴阳，缘有阴阳两气相感化而生万物。”（《朱子语类》卷五十二）又说：“屈伸往来者，气也。天地间无非气。人之气与天地之气常相接，无间断，人自不见。”（《朱子语类》卷三）即由气构成人与物，所以人之气与天地之气相通无间断，整个宇宙都是气流行的场所，这表明了气的客观性、普遍性。

2. “阴阳，气也”

《周易》“十二辟卦”也蕴含了阴阳二气交感变化的辩证思维：

《复》卦，一阳息阴，建子，十一月。

《临》卦，二阳息阴，建丑，十二月。

《泰》卦，三阳息阴，建寅，正月。

《大壮》卦，四阳息阴，建卯，二月。

《夬》卦，五阳息阴，建辰，三月。

《乾》卦，六阳息阴，建巳，四月。

《姤》卦，一阴消阳，建午，五月。

《遯》卦，二阴消阳，建未，六月。

《否》卦，三阴消阳，建申，七月。

《观》卦，四阴消阳，建酉，八月。

《剥》卦，五阴消阳，建戌，九月。

《坤》卦，六阴消阳，建亥，十月。

以上看出阴阳流行，四季变化，不停地运动变化之理。

朱熹说：“阴阳只是一气，阳之退，便是阴之生。不是阳退了，



又别有个阴生。”(《朱子语类》卷六十五)他认为,气分为阴气和阳气,不是阳退阴生,就是阴退阳生。

朱熹不仅揭示阴阳二气之间的对立,而且也看到阴阳二气之间“相感”的一面。他说:“阴阳之理,有会(合)处,有分处。”(《朱子语类》卷六十五)这种“分”与“合”的作用,正是事物存在的基础和事物发展的源泉。

朱熹提出“气便自分阴阳”(《朱子语类》卷五十三)“无一物不有阴阳”(《朱子语类》卷六十五)的矛盾思想。他说:“天下之物未尝无对,有阴便有阳。”(《朱子语类》卷九十五)不论自然界或社会毫不例外地分为阴阳两个对立面,“一中自有对。”(《朱子语类》卷九十四)而阴阳之中又各有阴阳相对,“二又各自为对。”(同上)即阴中自分阴阳,阳中亦有阴阳,它们组成对立的两面,这就使他的哲学体系存在着自发的辩证法因素。

朱熹说:“阴阳虽是两个字,然却只是一气之消息。一进一退,一消一长。进处便是阳,退处便是阴;长处便是阳,消处便是阴。只是这一气之消长,做出古今天地间无限事来。”(《朱子语类》卷七十四)也就是说,“阴阳”即“气”之消息,古今往来无限事,都是“阴阳”之气作用的结果。

朱熹的阴阳范畴虽然指“气”,即指阴阳二气,但“气”中包含阴阳之理。“阴阳,气也;一阴一阳,则是理矣。”(《朱子语类》卷七十四)也就是说,气中包含着阴阳之理,这也说明了万事万物虽然是有阴阳相互交感而生,但阴阳二气变化的根源在于阴阳之理,这透视了朱熹理的本体论的思想。

3. “聚散者,气也”

朱熹吸取了张载气化论中气有聚散的观点,抛弃了张载气散复归于太虚,太虚之气聚而成万物的思想,他说:“夫聚散者,气也。



若理，则只泊在气上，初不是凝结自为一物。但人分上所合当然者便是理，不可以聚散言也。”（《朱子语类》卷三）

朱熹说：“气聚则生，气散则死。”（《朱子语类》卷三）其意思为：气散物死之后，此气消失，气虽具有聚、散两种功能，但聚与散二者不能互相转化。

二、论理气关系

1. 理气先后说

理气关系是宋明以来各家各派在宇宙自然观方面所争论的主要焦点之一。宋明理学家在理气关系问题上，皆主张“理先气后”、“理能生气”。理学的集大成者朱熹，正式提出了理气问题，他吸收了二程理的学说，吸取了张载关于“气”的学说，提出了系统的理气论。

在论述理气关系时，朱熹显得有些混乱，他有“理先气后说”，又有“气先理后说”，又有“理气无先后说”。对此蒙培元先生认为朱熹的理论体系是个混乱的理论体系。也有学者认为，朱熹对“理气关系”的不同论述，是不同时期，从不同角度的论述。

（1）从万物禀赋的角度看：“气先理后”。朱熹说：“若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气，则有是理，无是气，则无是理，是气多则是理多，是气少即是理少。”（《朱文公文集》卷五十九《答赵致道》一）这是说，具体事物的生成在于禀赋了阴阳二气，宇宙万物之始，只存在着阴阳二气，气构成万物，然后才有了万物之理。这里的“理”，不是指作为本体的“理”，是指万物的规律，故而规律之理从属于事物之气。

（2）从本体意义上说，理先气后。朱熹一再强调，“理”先于气，或者说“理”在气先。他说：“所疑理气之偏，若论本原，即有理然后



有气,故理不可以偏全论。”(《朱文公文集》卷五十九《答赵致道》一)因之,“理”便被安放在“气”之先的位置上,成为宇宙的本原。他又说:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”(《朱子语类》卷一)这就是说,有理才有气化流行,发育万物的思想。

(3)从理气不分的角度看,“理无先后”。他反对人们把理看作是单独一物。“理”本身不是单独一物,不能脱离开气而存在,所以不能说谁先谁后。有时,朱熹也把这种思想表达为“理在气中”。(《朱子语类》卷四)朱熹说:“所谓理与气,此决是二物。但在物上看,则二物浑沦,不可分开各在一处,然不害二物之各为一物也。若在理上看,则虽未有物,而已有物之理,然亦但有其理而已,未尝实有是物也。大凡看此等处,须认得分明,又兼始终,方是不错。”(《朱文公文集》卷四十六《答刘叔文》一)朱子要人们区分“从理上看”与“从物上看”的不同。可以说,从理上看,就是从本体意义上看;从物上看,就是从气的发育流行上看,或者说是从实际存在的有形有象的事物来看。朱熹这样说道:“理与气本无先后之可言。”(《朱子语类》卷一)又说:“天下无有无理之气,亦未有无气之理。”(同上)朱熹认为“理”为根本,“气”是依附于理的。“气”为形而下,“理”为形而上。天下没有无理之气,也没有无气之理。然而,理也不是能够脱离气而独立存在的东西,因此必须强调的另一点是,理只能存在于气之中。

但值得注意的是,按上面分析,朱熹主张理气无先后,然而在他的一些著作中,特别是讲学中,又提出理先气后说,好像这是朱熹哲学体系中自身存在的矛盾,但也有学者认为朱熹这是从不同角度分析的,就事物的构成看,理气无先后,但就世界的本原看,理



在气先,即先有太极之理而后生出阴阳之气。正像朱熹所说:“理未尝离乎气,然理形而上者,气形而下者。自形而上下言,岂无先后!”(《朱子语类》卷一)也就是说,这种先后是指相对理论思维来说的,是区别形而上和形而下的,以形而上为形而下的本原。

2. 理气不离说

“人物之始终,皆此阴阳之气。其始也,气聚而理随以究,故生;其终也,气散而理随以尽,故死。”(《易经来注图解·系辞上》)就“气”和“理”而言,认为气聚而理备,气散而理尽,这“理”随“气”的聚散而生亡,表明了理气不离的思想。“理乘气机以出入,一阴一阳。气之散殊,即太极之理各足而富有者也。气之迭运,即太极之理流行而日新者也,故谓之道。”(《易经来注图解·系辞上》)“太极”之理乘气机而流行。“太极”之理的富足与流变就是气的散殊与迭运。“理寓于象数之中,难以名状,故曰太极。”理随气的运行而日新,这个流行过程就是“道”。“太极”之理蕴含在气的流行过程之中,“理”与“气”不相分离。这些观点本于朱熹“太极者,本然之妙也;动静者,所乘之机也。”(《太极图说解》)理与气“两个不曾分离。”(《朱子语类》卷六十七)

朱熹认为“理”和“气”是不相离的,他说:“天下未有无理之气,以未有无气之理。”(《朱子语类》卷一)又说:“气行则理亦行,二者常相依,而未尝相离也。”(《朱子语类》卷九十四)他又说:“有是理,则有是气;有是气,则有是理。”(《朱子语类》卷三十九)理气紧密地结合在一起,不可分割。

虽然,“理自理,气自气”(《朱子四书或问·孟子或问》卷三)“理”与“气”互相对峙,但又互相依存,两者不可分离,不可分割地连在了一起。他说:“有是理,必有是气,不可分说。都是理,都是气。那个不是理?那个不是气,亦未有无气之理。”(《朱子语类》卷



一)例如他说:“元亨利贞,理也有这四段,气也有这四段。理便在气中,两个不曾相离,若是说时,曾有那未涉于气底四德,要就气上看也得。所以伊川说元者物之始,亨者物之遂,利者物之实,贞者物之成。这虽是就气上说,然理便在其中。”(《朱子语类》卷六十八)这阐明了“理”和“气”不曾相离。

3. 理本气末说

朱熹说:“有是理便有是气,但理是本。”(《朱子语类》卷一)“未有天地之先,毕竟也只是理,有此理便有此天地,若无此理,便亦无天地。”(同上)并把这一问题延伸到道与器、“太极”与“阴阳”等的争论中。朱熹说:“理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。”(同上)在程朱看来,道器关系如同理气关系一样,“道”即是“理”,是世界万物生成的本原,器即是“气”,是构成世界万物的材料。他说:“太极生阴阳,理生气也。阴阳既生,则太极在其中,理复在气之内也。”(《太极图说解·集说》之《周子遗书》)也就是说,“气”是“理”派生的。

他认为,天地之间,有理有气,二者缺一不可,但理气的地位并不是并列的,“理”是第一性的,“气”是第二性的,正如他说:“而今且从理上说气……但是他为主,我为客,他较长久,我得之不久耳。”(《朱子语类》卷一)蒙培元先生认为理气的关系是体用关系,他说:“朱熹认为,构成世界万物以及人类的,有理有气,但理是形而上者,是生物的根本;气是形而下者,是生物的材料。理决定气,是‘主宰’气的。……这种关系,也就是体用关系。这里所谓形而上,是无形无象的精神本体;所谓形而下,是有形有象的物质存在。这实际上是一种本体论的一元论哲学。这就是说,理是本体,气是



理的表现或作用。”^①

“有理则有气，有气则有数。鬼神者，数也。数者，气之用也。”^② “气”也就是象。气分阴阳二气，或者说气亦即阴阳。“鬼神”，指阴阳二气的功能。“数”则代表了万物，它是阴阳运动的结果。从宇宙生成论上说，是阴阳二气产生了万事万物，但它之所以能够产生万事万物，则是因为天理在起着决定性的支配作用。

以上关于朱熹“理”、“气”关系的理论，许多专家都进行过梳理，例如：朱伯崑教授、张立文教授、汤一介教授、陈来教授等都对此进行过总结，在很大程度上我吸取了各位专家的某些观点。

张立文教授认为，朱熹的“理是生物的本原，决定事物的性质；气是构成万物的具体材料，决定事物的形状。”^③

朱熹把“理”与“气”区分为“形而上”和“形而下”，并且对理气作了不可分离的论述。朱熹论述理气关系时，把“理”看成是天地万物最一般、最普遍的共性。这个共性能引起一切现象或结果的原因，所以对“气”所构成宇宙万物来说，是具有规律性的，这实际上是将人类的认知目标放到最高层次规律的探讨的层面上。《朱子语类》首卷即列理气之说，由“理气”说入门，而后引出阴阳、道器、体用、动静等观念。

他又说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。”（《朱文公文集》卷五十八《答黄道夫》一）这是说，“理”是形而上者，是生物的本原；“气”是形

① 蒙培元：《理学的演变》，福建人民出版社，1984，385页。

② 程颢 程颐：《二程集·天地篇》，1028页。

③ 张立文：《朱熹思想研究》，中国哲学出版社，1981，235页。



而下者,是构成生物的材料;人的本性是由“理”决定的,而人的形象和躯壳是由“气”构成的。朱熹不仅发挥二程把“理”看成是世界本原的思想,而且特别强调“气”是“理”化生万物时不可缺少的材料,理气关系便成了上下相贯的本末关系。“理”先“气”后,“理”本“气”具(或末),“理”体“气”用。先后、本末与体用这样成对出现的范畴之间的差别,始终紧扣住形而上与形而下这样一个界限。但“理”作为气之“所以然”、“所当然”者,又是“使之然者”。换句话说,“理”虽“不会造作”,但却是“主宰”,气之“阴阳无始,动静无端”,恰恰是“理”之实现。“理”作为超越的形而上者,却非超绝的,它必须也只能落实到形而下的气上说。这又是“理不离于气”。从这个角度说,理气本无先后可言,“有则一时俱有”。如果说,“理不杂于气”是形而上与形而下“截断”言之,这样,理气“决是二物”。那么,“理不离于气”则是形而上与形而下合而言之,如此,理气是“二物浑沦”,“理”虽“冲漠无朕”,但其中“万象森然已具”。

朱熹从理本论出发,论述万物生长变化之“理”,是气化万物的过程,阐发理气的关系。无论是二程还是濂溪,都设定了一个自身不动却能使它物运动并在运动中产生万物的本体,那么这个不动的本体是如何使它物运动并产生万物的?朱子的门人弟子们对此颇有疑问。为回答这一问题,朱熹对理气动静的问题作了解释。

朱熹认为,“气”是流动的,能够发育万物,“理”本身是不动的,“理无动静,气有动静”。朱熹认为理无动静,但有动静之理,他说:“有这动之理,便能动而生阳;有这静之理,便能静而生阴。既动则理又在动之中,既静则理又在静之中。”(《朱子语类》卷九十四)其意思是说,气动是动静之理“使之然”,而动静之理却是绝对静止的。“若理则是个净洁空阔的世界,无形迹,他却不会造作。”(《朱子语类》卷一)“理却无情意,无计度,无造作。”(同上)动静属于气,



“理”或“太极”本身是只静不动，故而也就无所谓动静的。动静属于现象世界的表现，也就是说，动静是指阴阳二气的动静，而不是指“太极”自身的动静，“太极”是作为本体存在于二气动静之中的理，即气动有动之理，气静有静之理。但理却在气中，气是理的安顿处，理是气的主宰。“气之所聚，理即在焉，然理终为主。”（《朱文公文集》卷四十九《答王子合》）自身不动的理如何主宰活泼运动的气？朱熹回答说，“理”因为无形象，本身是不可见的，但是可以根据阴阳而后晓知理。“理”不能脱离阴阳而存在，它挂搭在阴阳上，“如人跨马相依而未尝相离也。”（《朱子语类》卷九十四）也就是说，能够运动的二气与自身不动的太极好像是人跨马行走。人马之喻并不能真正解决理气动静问题，这个比喻被明代理学家嘲笑为“死人跨活马”，例如理学大师曹端称朱子此说“人为死人”、“理为死理”，另一位理学大师薛瑄则认为朱熹之“理”为“枯寂无用之物”。

朱熹在论述理静气动时作了这样的比喻：“太极理也，动静气也；气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。也就是说，理和气的动静就像人驾马，人不动，只是随着马动，他这个比喻有学者认为不妥，例如明儒曹端批评说：“谓理之乘气犹人之乘马，马之一出一入亦与之一出一入，以之喻气一动一静而理亦与之一动一静。若然则人为死人而不足为万化之灵，理为死理而不足为万化之原。理何足尚而人何足贵哉？”（《明儒学案》卷四十四）也就是说，朱熹本来想把“理”说成是能动的，可是他却把理说成是被动的了。但无论如何，在朱熹那里，理本气末，正如他说：“有是理，便有是气，但理是本。”朱熹不仅发挥二程把“理”看成是世界本原的思想，而且特别强调“气”是“理”化生万物时不可缺少的材料，理气关系便成了上下相贯的本末关系。



三、理气关系和易学的关联

朱熹以“太极”为“理”，“阴阳”为“气”，那么也就从“太极”与“阴阳”的关系，引申出了“理”与“气”的关系，即“太极”与“阴阳”的关系，就是理与气的关系。并且朱熹将周敦颐的“太极”生“阴阳”，即“理”生“气”的宇宙生成论，转变成“太极动而阳，静而阴之本质”的“理”为“气”本的宇宙本体论。

周敦颐的《太极图说》说：“太极动而生阳，静而生阴。”这就明显昭示了“太极”和“阴阳”的关系，是生和被生的关系，也就引申了“理”与“气”的关系为“理”生“气”的关系，从哲学上，属于宇宙发生论。他又说：“太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，太极在其中，理复在气之内也。”（《元公周先生濂溪集》上卷二）这也明显地说明了两点：其一是他认为“太极”与“阴阳”的关系，就是“理”与“气”的关系；也就是用易学中的“太极生阴阳”说明了理学上“理生气”。其二他认为是“太极生阴阳”、“理生气”表明他的宇宙发生论观点。

朱熹的《太极图解》说：“无极而太极也，所以动而阳，静而阴之体也。然非有以离乎阴阳也，即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言耳。”在这里，朱熹把太极看成是阴阳动静的根据，认为太极是本体，是根本，“太极”是“阴阳”的本体，又不杂乎阴阳。也是用易学上的“太极”与“阴阳”的关系来说明“理”与“气”的关系。

陈来先生认为：“真正从本体论上阐发理气关系，还是始于《太极解义》。”^①按陈先生的意思从本体论上论述理气关系，始于朱熹的易书，也就是说，朱熹从本体论上阐发理气关系，有着易学阐释，和易学有密切的关系。

^① 陈来：《朱熹哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，1987。



朱熹认为,《易》虽然是卜筮之书,但其蕴含的基本原理,无非是一阴一阳。他注一阴一阳之谓道时说:“阴阳迭运者,气也。其理则所谓道”。(《周易本义·系辞上》)也就是说,气有两层意思:一是指阴阳之理,一是指阴阳之事。按朱熹的观点,阴阳之理属于形而上的世界,阴阳之事属于形而下的世界。并且阴阳之事包括卦爻象,阴阳二气和万事万物,总之,指一切具体的东西,而且这些事物都处于变易的过程,其变易归根到底,无非是一阴一阳,正如他说:“易不过只是一个阴阳奇耦(偶),千变万变则易之体立。若奇耦不交变,奇纯是奇,耦纯是耦,去那里见易?易不可见,则阴阳奇耦之用,亦何自而辨?”(《朱子语类》卷七十五)也就是说,只有奇偶两画的推移,才有六十四卦象,才有易的变易。他又说:“易只是阴阳卦画,没有这几个卦画,凭个甚写出那阴阳造化?何处更得易来。”(同上)这就说明了卦爻象的变易就是因为阴阳的相互推移。

朱熹通过对周敦颐《太极图说》的解释,以“太极”为“理”,以“两仪”为“气”,进一步探讨了理气关系,并用来解释天地万物的存在根据,从而完成了理学派的本体论的体系。在本体论意义上讲,“太极”和“阴阳”的关系,就是朱熹哲学中的理气关系,在理气的关系问题上,朱熹说的“气”,就易学的内容来说,指卦气说中的阴阳二气,如阳气始于子,阴气始于午等,并进一步引申到天地之气。他说:“阴阳是气,五行是质。有这质,所以做得物事出来。”(《朱子语类》卷一)在这里,“质”是指气的凝结状态,天地万物都以此而构成自己的物质实体。正如他说:“天地之间,二气只管运转,不知不觉生出一个人,不知不觉又生出一个物。”(《朱子语类》卷九十八)这就说明,气生物是自然而然、没有意志的。

“气”是如何生物的呢?因为气之中包含着相互对立又相互作用两个方面——阴气和阳气,阴阳二气相互交感,便是事物产生



的原因,正如他说:“天地只是一气,便自分阴阳,缘有阴阳二气相感,化生万物,故事物未尝无对。”(《朱子语类》卷七十四)

朱熹吸取并改造了张载哲学的气本论,以理气关系为框架,认为“理”是事物之所以然的规则,“气”则是事物构成的材料,由此看出,“理”和“气”是事物构成的条件,二者缺一不可,正如他说:“人之所以生,理与气合而已。”(《朱子语类》卷四)但理与气的作用不是平行的,而是理为宇宙本体,即理本气末。

朱熹在解释《太极图说》中“二五之精,妙合而凝”时说:“故人之生,必得是气,然后可以为健顺仁义礼智之性;必得是气,然后以为魂魄五脏百体之身。周子所谓二五之精,妙合而凝,正谓是也。”(《周子全书》卷一)也就是说,就筮法而言,任何事物都是理气结合的产物,按朱熹的逻辑,阴阳五行之气作为生物的材料,同卦画一样,是有形象的东西,属于形而下的世界,而事物之所以然的法则,同筮法中的阴阳一样,属于形而上的世界;关于这两个世界,朱熹认为,“理”为生物之本,“气”为生物之具。“本”是指“本原”,“具”是指材料。但“理”和“气”的作用并不是平等的,就一物的形成来看,“理”为本原。



第三章 “太极为根柢”的理本体论

第一节 理本体论

在哲学上,“本体论”和“存在论”在西语中本是同一词 *ontology*。但是根据海德格尔考察, *ontology* 本应是对作为一种状态的“存在”(on / Sein)本身的探究。从古希腊以来,人们认为对“存在者”(ousia / Seiende)的研究亦即对某种实体的研究。从西方哲学史来看,本体论作为一门学问起源于对万物本原也就是本体问题的追问。

在中国传统哲学中,多次出现“本根”这个概念,朱熹也说“太极为根柢”,但没有说“太极为本体”。“易学哲学中的本体论学说,因易学的发展,曾有过四种影响大的派别:一是魏晋以王弼为代表的无本论;二是宋代以朱熹为代表的理本论;三是南宋以杨简为代表的心本论;四是北宋以张载和明清之际以王夫之为代表的气本论。”^① 其实张岱年先生较早就注意到中国传统哲学的“本根”与西方哲学(包括印度哲学)的“本体”的差异性,在著于1937年的《中国哲学大纲》中,张先生指出:“印度哲学及西方哲学讲本体,更

① 朱伯崑:《易学》,九州出版社,2000,337页。



有真实义。以为现象是假是幻,本体是真是实。本体者何?即是唯一的究竟实在。这种观点,在中国哲学中,实在没有,中国哲学讲本根与事物的区别,不在于实幻之不同,而在于本末、源流、根支之不同。万有众象同属实在,不惟本根为实在已。以本体为唯一实在的理论,中国哲人实不主持之。”^①很显然他运用了西方哲学“本体”概念疏解中国哲学的哲学范畴。前现代西方哲学认为本体之现象有优先性,此优先性即真实性,也就是“逻辑上的最先”,而中国哲学讲本根往往是从生成的角度,本根于众象是根与枝叶花果的关系,同为真实性的存在。本根不仅有“逻辑上的最先”之本体意义,也有“时间上最先”的宇宙生成论意义。也就是说,如果把中国传统哲学的本根论用西方哲学的本体概念概括的话,应该注意到,中国哲学的本根论是从生成的本原的角度说本体,其本体论特质并不排斥宇宙生成论意义,是时间上的最先与逻辑上的最先之统一,是本体宇宙论而不是单纯的本体论。可以说,中国哲学,本体论通常是与生成论联系在一起的,并在一定条件下相互过渡和转化。

朱熹把“太极”作为世界的本原,是属于宇宙本体论。在哲学上,有宇宙生成论和宇宙本体论之分。从汉经学到魏晋玄学的发展,从哲学形态上看,是从宇宙生成论到宇宙本体论的过渡,王弼“以无为本”的玄学体系的建立是这种过渡的标志。宇宙生成论是探讨天地万物的生成发展过程,而不注重探讨天地万物存在的原因和根据,这种学说认为宇宙与万物的关系是派生与被派生的关系。而宇宙本体论是探讨天地万物存在的原因和根据,也就是探讨天地万物的本体,对天地万物的生成、发展的具体过程是不甚关

① 张岱年:《张岱年文集》,清华大学出版社,1990,41页。



注的。

例如汉代的元气说属于宇宙发生论,例如《淮南子·天文训》为汉代的宇宙发生论奠定了基础。它所依据的哲学思想是《老子》的“道生一,一生二,二生三,三生万物”说,以“一”为混沌未分的元气,二为阴阳二气,认为阳气清轻,上升为天;阴气重浊,下降为地;天地形成后,万物就陆续产生了。

王弼是魏晋玄学的主要创始人之一,也是易学义理派的重要代表。他最先把对《周易》经传的解释与哲学本体论的阐发结合起来。他一改汉易卦气说中宇宙生成论传统思维模式,援老庄以解《易》,倡得意忘象之玄风,把对有关宇宙论问题的研究直接引向了本体论形态的探讨,在特定的易学形式下阐发了“以无为本”的玄学本体论。

有学者认为,王弼以解《易》为径,主要从两个方面阐释了其玄学本体论思想。

一、象、意之辨

王弼《周易略例》之《明象》章,专门就言、象、意三者关系展开讨论。此章内容,从筮法上讲,主要是论述《周易》言、象、意即卦爻辞、卦爻象和卦爻义三者的关系问题;从哲学上讲,则涉及到本体论、方法论的问题,即从象、意关系的角度提出了本体与现象的关系以及如何认知、把握本体的问题。概括起来,王弼象意之辨内容有四:(1)象生于意。王弼解《易》,以取义为主,于汉易象数之学尽力排斥。所谓“象生于意”,与其取义说是完全一致的。他在《周易注》中解释乾时说:“夫易者象也,象之所生,生于义也。有斯义然后明之以其物。”义、意互训,亦强调意为象本,象由意生。意或义,乃可脱离象而独立自存的抽象实体。此一结论,为其“凡有皆始于



无,故未形无名之时,则为万物之始”的玄学本体论直接提供了理论基础。(2)意以象尽,寻象观意。意虽可离开象而独立存在,但“象者所以存意”,“尽意莫若象”,抽象的意又需借助于具体的象而体现和表达。所以若欲把握和体认意,又必须“寻象以观意”,以象为工具和手段。其所谓“无不可以无明,必因于有,故常于有物之极,而必明其所由之宗”(韩康伯《系辞注》引),理正与此同,意在忘象。象生于意是前提,寻象观意则是方法或手段,得意忘象才是根本目的。(3)象与意本质上是对立的。若执著于象,就不可能真正把握到意。只有在体认把握到意之后复将得意之具抛弃,才不会为其所累,而真正得到意,从而达到终极本质的认识。此即所谓“执之者则失其原”,“不以执为制,则不失其原矣”(《老子指略》)。(4)触类可为其象,合义可为其征,“触类”、“合义”亦即“得意”之别一说法。盖谓由具体而进到了抽象,由个别而达到了一般。王弼认为,只要掌握了事物的义类,就能判识其繁杂的征象,只要抓住了事物的一般,也就能统御其具体的殊相。由此他要求,不但要忘象以得意,而且还要据意以御象,换言之,也就是举本以统末。他指出,汉易象数之学之所以“案文责卦”而“伪说滋漫”,正因其“存象忘意”而“失其原”(《周易略例·明象》),未能抓住一般义类并据以御象之故。

二、一多、有无之辩

与上述象意之辩理论相一致,王弼还在易学形式下从一多、有无等角度对其玄学本体论作了阐释。其最突出者,当属对“大衍义”的解释,其次则为其一爻为主、以一统众的易学观。王弼吸收并发挥《彖传》解经的爻位说,明确提出“一爻为主”的解《易》思想。一爻为主是王弼解《易》的重要体例之一,也是他从一多关系上阐



发其以一统众玄学本体论的重要易学手段。其《周易略例·明象》云：“夫《象》者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。”又《略例下》亦云：“凡《象》者，通论一卦之体者也。一卦之体，必由一爻为主”。王弼认为，一卦之中，虽六爻相错，所处时位各不相同，其所具意义亦互有异，但其中必有一爻起主导作用，以为这一卦的中心或主旨所在。只要把握住这一爻，虽刚柔承乘，阴阳往来，六爻相错，变化纷繁，皆可“举一以明”。王弼提出一爻为主说，其直接目的是为了说明易卦卦象与六爻爻象、易卦卦辞与六爻爻辞之间的关系，从而解决一卦之义应如何确定和把握的问题，但他于六爻之中独崇一爻，并以此一爻决定全卦之主旨，则体现了一种“约以存博，简以济众”的认识方法，表现出由纷繁变化的事物中寻求其统一性的理论取向。沿此一方向再作进一步的理论发挥和概括，其以一统众的玄学本体论便凭借易学语言得到自然圆畅的表达：“夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也，动之所以得咸运者，原必无二也。……故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也，由本而观之，义虽博，则可以一名举也。”（《周易略例·明象》）可以看出，王弼这种易学阐释，是从探讨易卦六爻之义及其相互关系，进而追求一卦之中为主之爻的爻义，从探讨六爻相错复杂爻象中的简易原则，进而追求天地万物的普遍统一性。只要把握了这种“至寡”、“贞一”的统一性，就能做到“繁而不乱，众而不惑”，从而真正认识到事物之所以存在（“众之所以得咸存”）和之所以如此存在（“动之所以得咸运”）的根由或依据。

王弼对《系辞》说的“大衍义之数五十，其用四十有九”，作了新的解释，他说：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用之以通，非数而数之以成，斯易之太极也。四



十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极而必明其所由之宗也。”（王弼《周易注》）实际上，王弼把蓍法中的“一”或“太极”看成是天地万物，也就是他说的“有”，但他认为“有”是指个别存在的东西，认为“无”是世界本原的东西，在四十九数之上的“一”，是个别事物由来及其赖以存在的根据。显然这是用玄学中的“无”来解释蓍法中其一不用的“一”。以此不用的“一”为“太极”，这“太极”既不同于马融以北极星为“太极”，亦不同于郑玄以元气为“太极”，也就是说，既不以“太极”为物象，也不以“太极”或“一”成为数学上的“一”，而这个“一”是世界的本原，是“无”。

孔颖达在哲学上导出“太极”之气作为宇宙本体的结论，从而扬弃了张载追求世界本原的清虚状态的观点，孔颖达的“太虚”阴阳二气说，在从王弼的“无本论”的玄学本体论向张载气本论过渡中起了很重要的作用。

而张载是发展了孔《疏》的阴阳二气说，抛弃了其有生于无的玄学“无本论”形式，他说：“盈天地之间者，法象而已。文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因，方其不形也，有以知明之故。”（《易说·系辞上》）可以看出，他已经认为形和象只有幽明之分，没有“有”“无”之别，也就是说他已经不像孔颖达那样运用玄学的“有生无”形式。但他继承了孔颖达的阴阳二气说，提出“凡象皆气”，论证了世界的统一性。他说：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。此鬼神所以体物而不可遗也。”（张载《正蒙·乾称》）也就表明了阴阳之气是世界的本原，万象都是气的表现，从而建立了以气为本的本体论。

张载的本体论，被称为气本论或气本体论。但他的哲学本体论，并非直接以气作为本体概念。他的哲学本体范畴是“太虚”，他的本体论之所以被归结为气本体论，主要在于他以气及气的运动



来解释本体范畴。

张载说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（《张载集》，《正蒙·太和篇卷一》）在他看来，气是有形有象的，“太虚”是无形无象的。无形无象的“太虚”，是气的“本体”。这里的“本体”一词，意思是本然之体，“太虚”是气的本然状态。气有两种运动变化的形式，即聚与散。气聚则为物，气散则为“太虚”。“太虚”只是气之运动变化的暂时状态，也就是“变化之客形”。“本体”指本来的状态，即气没有变成具体状态。“客形”指暂时的形态，即太虚、气、万物的关系只是聚散的关系。

张载被称为理学中气本论的先驱，他提出了“虚空即气”、“太虚即气”（《张载集》，《正蒙·太和篇》）的命题，有很大的意义。张载此言，是针对佛、老谈空说无而发的，他提出“太虚即气”的命题，一方面是对具体的自然存在物的充分肯定，也就是对被后来的理学家称为形而下的“气”的肯定。所以说：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物。”（同上）另一方面，所谓“太虚”，并不是佛、老所说的空、无，而是虚中有实，“天地之道无非以至虚为实”（《张载集》，《语录中》）。这里，虚中求实就绝非仅仅是“气”的问题了。在张载的哲学体系中，“虚”是与“天”、“性”直接联系在一起的范畴。在这一层意义上，不是“太虚即气”，而是“太虚者，气之体”（《张载集》，《正蒙·乾称篇》）、“太虚无形，气之本体”（《张载集》，《正蒙·太和篇》）。

朱熹继承张载的一部分气论，后加以发挥。张载认为有形有象可见的万物以及看来空虚无物的太虚都是气所构成的。他说：“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”张载提出了“太虚即气”，认为气是万物统一的唯一的实体，张载认为气是经常运动永恒变化的。因为气内部含有正反两方面，阳和阴。这统一的气叫做“太和”。张载还认为气的变化是有理的。“理”是气运动变化的



规律性,他肯定“理”是客观的,是不以人的意志为转移的,“理”是从属于气的。朱熹发展了他的观点,认为太极即理、即气,他把理提升到哲学基本范畴的高度,认为理生气,气从属于理。

到了唐代,佛教华严宗才将“理”提升为其神秘主义哲学体系的主要范畴,认为“事”依赖于“理”而存在,“事”为“理”所派生,把“理”看成是精神的本体,但还不是其哲学体系的最高范畴。

理学试图建构一个超越世界之上的“理在气先”的本体论体系,即理本论体系。针对张载的气本论,二程第一次把“理”作为哲学体系最高范畴。他们说:“天下只有一个理。”(《二程遗书》卷十八)这个“理”是他们“自家体贴出来”(《二程外书》卷十二)的唯一真实存在的实体,它“不为尧存,不为桀亡”,没有“存亡加减”(《二程遗书》卷二上)。从此,“理”代替“天”的地位,成为派生万物的总根源,为理学奠定了基础,建立了理本论。

朱熹说:“天地只是一气,便自分阴阳,缘有阴阳两气相感化而生万物。”(《朱子语类》卷五十二)又说:“二气交感化生万物,万物生生而变化无穷焉。”(《朱子语类》卷一百一十六)所以,阴阳二气便成为“造化之迹”(《朱子语类》卷六九)。朱熹这个“造化之本”说,显然是继承张载的思想,类似“气本论”的观点。

朱熹进一步发挥了程颐关于理事的“体用一原,显微无间”,认为一切事物中都有理,理虽无形迹,但却包含了事物的本质及其发展的可能性。朱熹又发挥了程颐关于“理一分殊”的思想,他把“理”之全体称为“太极”,这个“太极”就是“一”,是宇宙的本体。

朱熹从理本体论出发,肯定了程颐《易传序》“至微者理也,至著者象也。体用一原,显微无间”的思想是将理、象、辞结合起来,他指出:“‘至微者理也,至著者象也。体用一原,显微无间。’……



此是一个理，一个象，一个辞。然欲理会理与象，又须辞上理会。”^①

朱熹在释“体用一原，显微无间”时说：“‘体用一原’，体虽无迹，中已有用。‘显微无间’者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中已有。天地既立，此理亦存，此是显中有微。”（《朱子语类》卷六十七）这里“体虽无迹，中已有用”，也就是他所说“理之体，该万事万物，又初无形迹可见”，万事万物之用本为无形之理（体）所固有，故说“体用一原”。所谓“显中便具微”，也就是他所说“《易》之卦爻所以该尽天下之理”，无形之理即在万事万物之中，故说“显微无间”。依此逻辑而论理事关系，则生天地万物之理为体，生天地万物之事为用。既体中已有，故有理便有事；既显微无间，故理在事中。

《周子全书》卷二也记载有朱熹论“体用一原，显微无间”之语。他说：“其曰‘体用一原’者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰‘显微无间’者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理则先体而后用，盖举体而用之理已具，是所以为一源也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，所以为无间也。”认为“体用一原”是从“理”这一方面说的，在于强调“理”为体，“象”为用，“理”中有“象”。在这一方面意义上，可以说“言理则先体而后用”，“举体而用之理已具”。而“显微无间”，则是从“象”这一方面说的，在于强调“象”为显，“理”为微，“象”中有“理”。在这一方面意义上说，又可以说“先显而后微”，“即事而理之体可见”。这种理事显微体用说，构成了朱熹理学本体论的核心内容。

朱熹说：“其所谓无极而太极云者，又一图之纲领，所以明夫道

① 朱熹：《朱熹集》卷三十三，四川教育出版社，1996，1653页。



之未始有物，而实为万物之根柢也。”（《朱文公文集》卷八十《邵州学濂溪先生祠记》）并且他在与陆九韶、陆九渊的“无极而太极”之辩中，又作了进一步的论述：“然殊不知不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子美》一）然而“无极而太极”既避免了“将太极做一个有形象底物看，故又说无极，言只是此理也”（《朱子语类》卷九十四），同时又避免了“恐学者错认太极别为一物，故著‘无极’二字以明之”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子美》二）。这说明，“太极”是无形的超越的“形而上”者，是宇宙的本原或根本。朱熹哲学的核心是“理”。“理”是其哲学的出发点和归宿，但它必须借助于“气”而“造作”，依“气”而“安顿”；“物”是“理”的体现和表象，是“理”借“气”而派生的。他说：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理，便有气流行，发育万物。”（《朱子语类》卷一）朱熹认为“理”是天地万物的主宰，即使是天地万物山河大地都沉陷了，“理”还照样存在，“理”是永恒的超时空的绝对存在和精神实体。在朱熹的哲学中，“理”不仅是宇宙万物的本原，而且是人类社会的最高原则。“理”不仅具有先天性，而且又是一个不变不动的清静之体，“若理，则只是净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作。”（《朱子语类》卷一）同时，“理”也是“极好至善的道理”（《朱子语类》卷九十四），也就是说“太极”、“理”在未发之前处于无形无言无位的绝对“净洁空阔”状态中，但是又包孕着动静两端，在动静阴阳中涵蕴着万事万物。但是，在这种“理”的本体地位下，理为本，气为末。由于“理”虽然是绝对的“一”，但是“气”却分阴阳之“气”，生五行之“质”，阴阳五行化生万物，于是，统一的“理”在万事万物中却有种种不同的呈现。



朱熹又认为“太极即理”。他说：“盖天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易。而其动其静，则必有所以动静之理焉，是则所谓太极者也。……圣人谓之太极者，以指夫天地万物之根也。”（《朱文公文集》卷四十五《答杨子直书》一）也就说明了“太极”为天地万物所有生的根据，天地万物是由于动静的变化而循环不息，而且“太极”是动静“所以动静之理”。

在朱熹那里，“太极”是超越时空的一般存在，无定位、无方位，是宇宙万物的当然之则。朱熹说：“伊川之说，正谓物各有理；事至物来，随其理而应之，则事事物物无不各得其理之所当然者。”（《朱文公文集》卷七十二《吕氏大学解》）在朱熹那里，“太极”和“理”等同，具有本体论的性质。

他又说：“凡看道理，要见得大头脑处分明。下面节节只是此理散为万殊。如孔子教人，只是逐件逐事说个道理，未尝说出大头脑处；然四面八方合聚凑来，也自见得个大头脑。若孟子便已指出教人。周子说出太极，已是太煞分明矣。且如恻隐之端，从此推上，则是此心之仁；仁即所谓天德之元，元即太极之阳动。如此节节推上，亦自见得大头脑处；若今看得太极处分明，则必能见得天下许多道理条件皆自此出。”（《朱子语类》卷九）也就是说，“太极”是一切事物的总规律，是必然不可移之理，是所以然之故，是宇宙万物的根本。

朱熹在解释《太极图说》中的太极说：“圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也。”（《朱子语类》卷九十四）在这里太极为万物之根，就是因为太极乃是天地万物之理，他说：“总天地万物之理，便是太极。”（《周子全书》卷四十九）这就是说，天地万物都遵循一个理，天地万物依此而形成自己的本性，故而太极是天地万物的最高原则；在中国哲学史上，也必然导致了哲学上以理为最高范畴，



说明天地万物的来源和存在根据,形成了理学本体论。正像朱伯崑先生所说:“朱熹依据其筮法中的‘易有太极’说,通过对周敦颐《太极图说》的解释以‘太极’为‘理’,以两仪为气,进一步探讨了理气关系,并将理气范畴全面地发展为哲学范畴,用来解释天地万物的由来及其存在的根据。从而完成了理学派的本体论的体系。”^①

朱熹理学本体论的易学阐释,在反复强调“体用一原,显微无间”逻辑原则的同时,为了寻求万事万物之“所以然”,试图在体用、理事和理气之间找出个“体用显微之分”和“精粗先后”之别来,并在此基础上进一步片面强调“理”对于“气”、体对于用的终极决定意义。从把《周易》卦爻象卦爻辞概念化、抽象化,极意追求概念命题的抽象意义出发,进而扩展为以具体和个别事物为在后而粗的东西,以抽象和一般的原则为在先而精的东西,承认先有一般后有个别,抽象的理可以离开具体的气而存在。将王弼玄学本体论的“无”变成了“理”,在对《易》的阐释中建立了理本论的体系。

第二节 朱熹用“理一分殊”论证理本论

“理一分殊”是朱熹思想体系的骨架,也就是说,万事、万物、万殊、万理之上有个主宰者“理一”,而“理一”又体现于万事、万物、万殊、万理之中,由此论证了理本论,并又衍化出理气观、体用观、伦理观等。

朱熹说:“‘理一分殊’,合天地万物而言,只是一个理。及在人,则又各自有一个理。”(《朱子语类》卷一)也就是说,“理一”与

① 朱伯崑:《易学哲学史》,华夏出版社,2000,469页。



“分殊”之间的关系是“理”与其具体表现方式之间的关系，因为朱熹认为，每一个事物不是“理”的一部分，它所反映的都是一个统一的完整的“理”。即总合天地万物的“理”只是一个“理”；分开来，每个事物都各自有一个“理”，但都是一个最根本的“理”的体现。朱熹引用佛教“月印万川”的比喻来说明它，“理”如同明月，散在万川之中其影各自不同，然而并不妨碍它们都是同一个月亮的显现。

吸收道家、道教形而上之体来提升儒家哲学的思辨水平，加以改造后与儒家形而下的用相结合，是朱熹论“理一分殊”的特点。论及“理一分殊”的思想与道家、道教的渊源关系，朱熹说：“万理虽只是一理，学者且要去万理中，千头百绪都理会，四面凑合来，自见得是一理。……圣贤之学，非老氏之比。老氏说‘通于一，万事毕’，其他都不说。少间又和那一都要无了方好。”（《朱子语类》卷一百一十七）。

一般认为，“理一分殊”是由程颐在回答杨时对《西铭》的怀疑时首先提出来的。他认为，对一切人都应仁爱，这是“理一”；但爱由个人对不同对象的义务不同而有差别，这是分殊。“理一分殊”实际上在程颐那里就本意而言，“理”指道德原则；“一”与“殊”相对，“一”指统一、同一，“殊”指差异、差别；“分”在这里指本分或等分。由此，“理一分殊”在程颐这里，是一个比较具体的命题，主要表现一种伦理学的意义，朱熹显然继承了这一点，正如他在《西铭论》里说：“天地之间，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，则其大小之分，亲疏之等，至于十百千万而不能齐也。”又说：“盖以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，所谓理一也。而人物之生，血脉之属，各亲其亲，各子其子，则其分亦安得而不殊哉！”（《朱文公文集》遗集卷三《西铭论》）也就是说，从理学的角度看，每个人在宇宙中都占有一定的地位，对他人都有一定的义



务,由于地位不同,每个人对他人承担的义务也不同,虽然仁爱在具体施行上亲疏有等、贵贱有别,但在理学上,其中体现的道德原则是一致的,或者说是同一个基本原则,就是说道德原则表现不同的道德规范。从这个意义上来说“理一分殊”就是指普遍道德原则与具体道德规范的关系。

而朱熹对“理一分殊”的理解,不单纯是从伦理学上的理解,而是用“理一分殊”阐发本原与派生的关系,从而包含了本体论的意义。他用“理一分殊”论证宇宙万物与万物之性的同一性,正如他说:“一实万分,万一各正,便是理一分殊处。”(《朱子语类》卷九十四)又在《太极图说解》中说:“盖合而言之,万物统体一太极也;分而言之,一物各具一太极也”前句“盖合而言之,万物统体一太极也”就是“理一”;后句“一物各具一太极也”就是指分殊。并且他认为万物之统体的太极与万物各具的太极在质上没有什么差别,而只是在量上有差别,在量上前者是一,后者是完,就像朱熹所说:“‘万一各正、大小有定’,言万个是一个,一个是万个,盖体统一太极,又一物各具一太极。”(《朱子语类》卷九十四)也就是说,统体“太极”是一,各具“太极”是万。在朱熹那里,“理一分殊”表明了本原和派生的关系,普遍规律和具体规律的关系,一般和个别的关系,理和事物的关系。

朱熹用“理一分殊”论述理本体论时说:“或问理一分殊。曰:圣人未尝言理一,多只言分殊。盖能于分殊中事事物物、头头项项理会得其当然,然后方知理本一贯。不知万殊各有一理,而徒言理一,不知理一在何处。圣人千言万语教人,学者终身从事,只是理会这个。要得事事物物、头头件件各知其所当然,而得其所当然,只此便是理一矣。”(《朱子语类》卷二十七)这种“理一分殊”与《起信论》的“心真如”也十分相似,万物都具备真如理,万物的真如是



平等无差别的,所以能“一多相摄”,也就是“理一分殊”了。

朱熹用“理一分殊”来表达其理本体论的思想。其实,他也用它来表达本原论的思想,只不过在探讨宇宙万物化生的过程中,关注的还是支配万物化生过程的“理”,最后还是回归到本体论。他说:“只是此一个理,万物分之以为体。……所谓‘乾道变化’各正性命,然总又只是一个理。此理处处皆浑沦。如一粒粟,生为苗,苗便生花,花便结实,又成粟,还复本形。一穗有百粒,每粒个个完全。又将这百粒去种,又各成百粒。生生只管不已,初间只是这一粒分去。物物各有理,总只是一个理。”(《朱子语类》卷九十四)在这里,他认为“太极”就是万物的本原。本根与果实的关系,就是“太极”和万物的关系。“太极”是万物的本原,万物之理都来自万物本根的“太极”,又都同于本根的“太极”。本根之“太极”与万物中“太极”,如同一粒种子产生众多果实,这些果实又作为种子产生更多的果实,代代相继。他又说:“太极如一木生上(长),分而为枝干,又分而生花生叶,生生不穷。到得成果子,里面又有生生不穷之理,生将出去,又是无限个太极,更无停息。”(《朱子语类》卷七十五)也就是说宇宙万物,都是从“太极”中产生出来的。但这个比喻并不是说“太极”自身可以生出万物或理,真正生化万物的是“气”,“理”体现在其化生万物的过程中。朱熹把“太极”作为宇宙的本体,“太极”是宇宙的普遍规律、万物的存在根据。一切事物都禀受此理以为性,以为体。万物之性虽然是“分”(禀受)自“太极”而来,但并不是分有了“太极”的一部分,因为每一物的性理与作为宇宙本体的“太极”是相同的,所以说“万物之中各有太极”。他用此来论证“理一分殊”,其目的还是为了论证“太极”、“理”是宇宙的本原。

对朱熹“理一分殊”的理解应引起我们注意的是:“尽管朱熹在



事实上承认一般与个别的关系,但否认‘一理’与‘万理’是这种关系的体现。作为‘理’来说是完美无缺,不可分割的。‘万理’只能是‘一理’在各个具体事物中完整的体现,而丝毫不欠缺。”^①“所谓分者,莫只是理一而其用不同。”(《朱子语类》卷六)如果说“理一”是“体”的话,“分殊”就是“用”,这样就用“理一分殊”论证了其理本论。

第三节 理本论和易学的关系

朱熹理本论主要表现在《太极图说解》中,他提出的“太极”是“造化之枢纽、品汇之根柢”中所揭示的“太极”是世界存在、运动的根据,是本原的思想。

朱熹的本体论吸收了邵雍的思想,邵雍认为宇宙发生的过程是“象”和“数”的演化过程,认为万物是一个总的本体“太极”演化出来的,太极演为二仪,二仪演为四象,四象演为八卦,八卦演为十六卦,十六卦演为三十二卦,三十二卦演为六十四卦。他用这种“加一倍法”推演出一个神秘的数的系统,用它来说明宇宙形成。

朱熹把邵雍的《先天图》之法——“加一倍法”与周敦颐《太极图说》之理相结合,形成了自己的宇宙形成论体系:太极——阴阳——五行——万物。

实际上《易传·系辞》中的“易有太极,是生两仪(阴阳),两仪生四象(四时),四象生八卦”已经包含了对太极为始基的宇宙生成论的理解,蕴含了太极为宇宙本原的学说。而朱熹却以太极为“一

^① 张立文:《朱熹思想研究》,中国社会科学出版社,1981,275页。



理”，一阴一阳为“两仪”，阴阳二画排列为“四象”，阴阳三画排列为八卦，阴阳四画排列为“十六卦”，阴阳五画排列为“三十二卦”，阴阳六画排列为六十四卦。其说“《易》之体”是个阴阳“加一倍法”模式。朱熹认为，卦爻象的变化的根源归之为阴阳变易之理，从而将无形无象的“太极”理解为“理”，也就是天地阴阳之所以然的规则。他以阴阳五行之理为“太极”，导出了“太极”之理为天地万物的本体的结论。

他认为，“理”是世界运行的主宰，也是世间万物的终结。一切从“理”开始，产生了“阴阳”二气，生成金、木、水、火、土“五行”，“五行”又衍生了世间万物，同时，世间万物无论如何变化又离不开“阴阳”二气，“阴阳”二气又复归于“理”的主宰，完成了一个轮回。认为所有的世间万物，生成于“理”，遵从于“理”，归结于“理”。他采用了古代先贤们在哲学问题上最常用的推理方式，研究出一套以“理”为中心的运行模式来，即理—气—物—气—理。

“理”即“太极”，“太极”是天地万物的最高原则。然朱熹在解释《太极图说》中的太极说：“圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也。”（《朱子语类》卷九十四）在这里太极为万物之根，就是因为太极乃是天地万物之理，他说：“极是道理之极至，总天地万物之理，便是太极。太极只是一个实理，一以贯。”（《周子全书》卷一引）这就是说，天地万物都遵循一个理，天地万物依此而形成自己的本性，故而太极是天地万物的最高原则。太极是如何而生万物的呢？这就要借助于阴阳五行。

朱熹借助阴阳说，探讨天地万物的本原问题。例如朱熹在《周易本义》中注乾坤两卦说：“乾者，健也，阳之性也……见阳之性健而其成形之大者为天。故三奇之卦名之曰乾，而拟之于天也。”又说：“坤者，顺也，阴之性也……阴之成形莫大于地，此卦三画皆偶，



故名坤而象地。”在这里，朱熹以乾健坤顺为阴阳二气之性，不以乾坤为天地之形。他解释说：“乾坤只是卦名。乾只是个健，坤只是个顺。纯是阳，所以健；纯是阴，所以顺。至健者惟天，至顺者惟地。所以后来取象，乾便为天，坤便为地。”（《朱子语类》卷六十八）他以乾健坤顺为阴阳二气之性，其目的是为了说明健顺乃是阴阳之理或天地之理，他说：“乾是定理，坤是顺理，近是。”（同上）

朱熹认为，天地的形体来源于阴阳二气，天地之所以为天地的原因，就基于阴阳之理，或健顺之理，例如天运不息，由于其德刚健；地势载物，由于其德柔顺，例如他在解释《系辞》时曰：“乾坤只是健顺之理，非可指乾坤为天地，亦不可指乾坤为二卦，在天地与卦中皆是此理。”（《朱子语类》卷七十四）并且认为，阴阳健顺之理并不依赖天地之形，而是天地阴阳乃健顺之理的表现，例如他解释《系辞》中“天尊地卑，乾坤定矣”时说：“在易则有乾坤，非是因有天地而始定乾坤。”（同上）这就是说，不依天地的形象定乾坤卦象，而是以阳尊阴卑之理，说明乾坤两卦的来源，也就是从对乾坤两卦的解释，导出了天地之理为天地本质的道理。接着朱熹又根据阴阳之理解释了乾坤二元说，他在《周易本义》中解释乾元时说：“乾元，天德之大始，故万物之生，皆资之以为始也。又为四德之首，而贯乎天德之始终，故曰统天。”^①

朱熹以逻辑在前的思维解释“太极”和天地万物的关系，认为“太极”蕴涵个体实物，其展开为个体，“太极”又在其中，所谓“物物有一太极”，这种逻辑在先意味着“理”在事上，以“理”为本体的思想。朱熹从对《易》的阐释中，明确了“理”、“事”的关系，例如在《太极图说解》中指第二图即阴阳环抱图中的当中的小白圈，即“太极”

① 朱熹：《周易本义》，天津古籍书店出版，1986，343页。



时说,此是“本体”。左右两半圈为阴阳二气,阳气主动,表现“太极”之用;阴气主静,表现“太极”之体,朱熹称此种关系为“体立而后用行”。朱熹解释这种关系说:“言理则先体而后用。盖举体而用之理已具,是所以为一原也。言事则先显而后微,盖即事而理之体可见,是所以为无间也。然则所谓一原者,是岂漫无精粗先后之可言哉!况既曰体立而后用行,则亦不嫌于先有此而后有彼矣。”(《周子全书》卷二)这就是说,“理”对“事”而言,“理”为体,“事”为用,有体方有用,“体立而用行”,因此,可以说“先体而后用”。可见,从朱熹对《易》的诸多阐释中,都体现了其理本论思想。

第二部分

朱熹认识论和易学的关联

一般人都知道,“格物致知”论是由诠释《大学》三纲八条目而来,这是不争的事实,但我从另一个角度发现:“格物致知”的理论基础就是“理一分殊”,而“理一分殊”恰恰和易学有着密切的关系。朱熹对“理一分殊”的阐释体现与易学的不可分割的联系。



第一章 格物致知

第一节 朱熹“格物致知”说的来源

“格物致知”原出于《礼记·大学》。《大学》修身、齐家、治国、平天下之道皆以“格物致知”为前提，即所谓“大学之道在明德，在亲民，在止于至善……致知在格物”。《大学》之八条目虽以“格物致知”为首，“但《大学》……没有对格物致知给出明确解说，这就给后世人们留下了充分发挥的余地，也自然导致在如何解释格物致知这个问题上的派别分化。”^①

唐代韩愈虽在《原道》中重提《大学》之要，然而重点仍在“正心诚意”而非“格物致知”上。直至二程才把对《大学》的重视落在了“格物致知”四字上。

南宋集理学之大成者——朱熹继承了二程对于《大学》的观点，其作《补传》高度概括地论述了“格物致知”的思想，并把二程的思想作了纵深的推进。

就朱熹哲学而言，“格物致知”论不仅是对一般典籍的整理，更是根据他的“理气论”的哲学结构而阐发的为学方法。同时，这还

^① 陈来：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1989，207页。



是阐述把外在伦理规则内化为个人内在道德的修养论。所以，朱熹的“格物致知”论是内外本末工夫的一以贯之，“精粗俱到，统体兼尽”（钱穆《朱子学提纲》）。用陈来先生的话说就是“朱熹的格物致知学说在重视人的道德修养同时，强调外部事物的考察和知识的学习扩展”^①。因而，朱熹的“格物致知”学说是求真和求善的结合。

第二节 朱熹对“格物”的解释

宋明理学在为学或修养之方上都讲格物，但含义各不相同，有于事物上求理的格理者，也有“发明本心”的格心者。总之，“格物”可以被视作理学在认识论上的关键词。

朱熹说：“格物之说，程子论之详矣。而其所谓‘格，至也；格物而至于物则物理尽’者，意句俱到，不可移易。……夫‘天生烝民，有物有则’。物者形也，则者理也。形者所谓形而下者也，理者所谓形而上者也。人之生也，固不能无是物矣，而不明其物之理，则无以顺性命之正而处事物之当。故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之极，则物之理有未穷，而吾之知亦未尽，故必至其极而后已。此所谓‘格物而至于物，则物理尽’者也。物理皆尽，则吾之知识廓然贯通，无有蔽碍，而意无不诚，心无不正矣。此《大学》本经之意，而程子之说然也。其宏纲实用固已洞然无可疑者，而细微之间、主宾次第，文义训诂，详密精当，亦无一毫之不合。”（《朱文公文集》卷四十四《答江德功》二）

^① 陈来：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1989，318页。



朱熹的“格物”论是继承了二程关于“格物致知”的看法，朱熹曾说：“此一书之间要紧只在格物两字上认得。”“本领全只在这两字上。”（《朱子语类》卷十四）可见“格物”之重要。

朱熹这样解释“格物”道：“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”（《大学章句》释经一章）“致知之道在乎即事观理以格夫物。格者，极至之谓，如格于文祖之格，言穷而至极也。”（《大学或问》卷一）又“及其进乎大学，则又使之即夫事之中，因其所知之理推而究之，以各行乎其极。”（《大学或问》卷二）他认为，“格物”之“格”有二意：一是训“格”为“至”。“格物”便是“至于物”，也就是达到极至。这里“格物”要达到至物其极，而且至物其极就能够“知至”。强调求理不得脱离具体事物，必须即物以求之，并且求理又必须至物之极，深入彻底地穷尽物理。二是训“格”为“尽”。他说：“要见尽十分，方是格物，既见尽十分，便是知止。”（《朱子语类》卷十五）以“格”为“尽”，则“格物”就是“知尽”，而“知尽”便是“理穷”。朱熹又说：“格物者，格，尽也。须是穷尽事物之理。若是穷得三两分，便未是格物。须是穷尽到得十分，方是格物。格尽，物理则知尽。”（《朱子语类》卷十五）可见“格物”之“格”的“至”与“尽”，含义是一样的，就是“致知”，必须对事物进行全面而彻底的分析，并将分析所得的“十分之理”综合起来。只有这样，才能认识其中包含的理。

理论界一般认为：朱熹在解释“格物”的“物”时，继承了二程的说法，把“格物”之“物”训为“事”。“事”不仅指事体，也指事情，因而“物”的概念就十分宽泛。他说：“凡天地之间，眼前所接之事，皆是物。然有多少不甚要紧底事，舜看来，惟是于人伦最要紧。”（《朱子语类》卷五十七）朱熹格物中的“物”，是指一切事物，凡天地之间，无论是客观的物质实体，还是某些思维观念，都是“物”，也就是



说,客观有形的自然物是物,又以社会现象和道德人伦为物,而且人伦最重要。朱熹说:“圣人只说格物二字,便是要人就事物上理会。且自一念着之微,以至事事物物,若静若动,凡居处饮食言语,无不是事。”(《朱子语类》卷十五)可以看出,他把人的意念活动也视为物,可见“格物”的“物”的广泛性。

朱熹反对把“格物”训为接物,而不反对接物本身,认为“格物”离不开接物,所以他说:“格物之功,正在即事即物而各求其理。”(《中庸或问》卷二)这是强调在“即事即物”的基础上进一步去求理。

总之,就“格物”之字意,便可看到朱熹的“格物”之说包括“即物”、“至极”,而且“格物”又是在“穷理”。可以说,格物包括三个要点,即“即物”、“穷理”、“至极”。在朱熹的认识当中,理是先于天地而存在的,是天地万物产生和存在的本原和根据。所以穷理,就是要探求、穷索一切本原,于是三者的关系就是:格物的核心在穷理,穷理离不了具体的事物,穷理就要穷至其极。“格物”之功便是主体考究事物之理,其核心在穷理。在朱熹看来,理穷而物格,才能知至。朱熹常把“格物”、“穷理”并称,可见二者关系之紧密。综合起来,格物之说就是“明其物之理”、“即是物而求之”和“必至其极而后已”的综合。

然而对于朱熹把“格”字训为“至”,后来学者有不同的看法,朱门后学车若水加了两个字,即“量”和“度”,他说:“格物是穷理,不可易也,而以格为至,则有可筹绎者‘格于上下’,可以训至,‘格物’难以训至。曰‘致知在格物’,非辞也。愚尝谓格且比方思量之谓。此为是,此为非,此为至,此为邪,此为轻,此为重,今之颜欲知轻重则曰‘以称格之’,此字必有传承。《玉篇》云:‘格’,至也,量也,度也。”(见《宋元学案》六十六《南湖学案》之《脚气集》)他理解这个



“量”和“度”，是使认识达到“适中合宜”，穷极其理，也要“适中合宜”，否则就过犹不及，因为如果真要“极至”，就会使“穷理”意无着落，格至无穷无尽，求索不得，以至居无所定，没有什么标准而言，落到无限求索的空无之中了。

其实“程朱从穷理的方面理解‘格物’的基本意义，可以认为与《大学》思想基本相合。但程朱对格物的理解与他们对格物所作的训义却不大一致。……朱熹对‘格物’的解训是‘格，至也’。至者，‘极至之谓’也；极至者，‘言穷之而至其极也’。朱熹这个解释是从二程来的。”^①

第三节 朱熹对“致知”的规定

从字义来看，“致”，就是推及、扩充的意思。所谓“致者，推致之谓……推之而止于尽也”（《大学或问》卷一），“扩而充之，便是致”（《朱子语类》卷十六）；相对与“致”，“知”的含义较为复杂。“盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理”（《大学章句》），就是说“致知”之“知”，其有二意，即“能知”和“所知”，“能知”为能觉之知，即主体的认识能力；“所知”为知识之知，就是作为认识结果的知识。

关于“致知”，朱熹在《大学章句》中说：“推极吾之知识，欲其所知无不尽也。”“格物只是就一物上穷尽一物之理，致知便只是穷得物理尽后，我之知识亦无不尽处，若推此知识而致之也。此其文义只是如此，才认得定，便请依此用功。但能格物，则知自至，不是

^① 陈来：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1989，207页。



别一事也。”(《朱文公文集》卷五十一《答黄子耕》六)这样朱熹的致知就在于“通过考究物理,使认识的知识得到扩充而所得的结果”。

朱熹在《大学章句》中写了一百四十三字的“传文”,以补原书之“缺”,集中、明确地解释了何谓“致知”,他说:“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵,莫不有知;而天下之物,莫不有理。唯于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表理精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。”在注解中,他又对“格物致知”作了解:“致,推极也;知,犹识也。推尽吾之知识,欲其所知无不尽也。格,至也。”这样人心莫不有知即是致知之识,既有能觉之知,更有知识之知。朱熹认为人本来是知的,但是由于受到世间事物的蔽塞而不能达到通明,必须进行后天的学习方能达到。他说:“这个道理,本是天所以与我者,不为圣贤而有馀,不为愚不肖而不足。但其间节目,须当讲学以明之。”(《朱子语类》卷十四)天所赋予人的理是完整无缺的,无论是贤、愚、不肖,他们固有的理都没有变,但是由于人禀受的“气”各有不同,有“昏明清浊之异”,所以理也有通明蔽塞的不同。于是朱熹强调,无论资质如何,要明天赋之理,都要下困学、勉行的工夫。(《朱子语类》卷八)

一般学者认为,朱熹主张“致知”与“格物”不同的方法,是发挥自己固有的知识,或用已知的东西推知未知的东西,而陈来先生认为,“朱熹所说的‘致知’只是指主体通过考究物理在主观上得到的知识扩充的结果。致知作为格物的目的和结果,并不是一种与格



物并行的、独立的，以主体自身为认识对象的认识方法或修养方法。”^① 根据“致知”的字意可知，朱熹肯定了人本来是有知的，但是因为理未穷，至世间事物的蔽塞而不能达到通明，“惟于理有未穷，故其知有不尽也”，所以必须进行后天的学习方能达到。所谓“致知”，就是推及知识，使认识的知识得到扩充而得的结果。

第四节 朱熹对“格物”、“致知” 关系的阐释

一、“格物”是“致知”的前提

在认识路线上，朱熹提出了“以身为主，以物为客”的命题。注意了认识主体和客体的区别。他说：“人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。”（《朱子语类》卷十八）这“知”是指认识能力，“理”和“物”指认识对象。朱熹说：“盖致知便在格物中，非格之外别有致处也。”（《朱子语类》卷十八）这就说明了不能离开“格物”求“致知”。他又说：“又谓老佛之学乃致知而离乎物者，此尤非是。夫格物可以致知，犹食所以为饱也。今不格物而自谓有知，则其知者妄也；不食而自以为饱，则其饱者病也。若曰老佛之学欲致其知，而不知格物所以致其知，故所知者不免乎弊陷离穷之失而不足为知，则庶乎其可矣。”（《朱文公文集》卷四十四《答江德功》二）这就说明了“格物”是实现“致知”的条件，离开了“格物”不可能有知，其所谓

^① 陈来：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1989，207页。



知也只能是蔽于主观成见而不足为知。“格物”指努力穷究事物之理,当人们通晓事物之理后,人的知识也就完备彻底了;致知完全是作为认识过程中的格物在人所得知识的一个自然结果;所以朱熹认为,若没有格物谈致知是无法办到的。

二、“致知”是“格物”的目的

朱熹说:“格物所以致知,于这一物上穷得一分之理,即我之知亦知得一分;于物之理容二分,即我之知亦知得二分;于物之理穷得愈多,则我之知愈广。”(《朱子语类》卷十八)这就说明了“致知”是“格物”的目的,“知”是通过“格物”得来的。

朱熹又说:“问:致知是欲于事理无所不知,格物是格其所以然之故,此意通否?曰:不须如此说,只是推极我所知,须要就那事物上理会。致知是自我而言,格物是就物而言,若不格物,何缘得知?而今人也有推极其知者,却只泛泛然竭其心思,都不就事物上穷究,如此终无所止。义刚曰:只是说所以致知必在格物?曰:正是如此。若是极其所知,去推究那事物,则我方能有所知。”(《朱子语类》卷十五黄义刚录)也就是说,“格物”以“致知”为目的,“致知”是在“格物”过程中实现的。

朱熹在《大学或问》卷一中说:“故致知之道,在乎即事观理,以格夫物。”“物格者,事物之理,各有以诣其极而无余之谓也。理之在物者,既诣其极而无余,则知之在我者,亦随所亦诣而无不尽矣。”“知”是随理穷而至,这表明“致知”是“格物”、“穷理”的结果,达到“知”就是“穷理”的结果。“格物”的行为目的在于即事穷理,穷理则有知。推及我心之知则“吾心之全体大用无不明矣”。朱熹认为,格物致知,一定要“知至”,知之深,则行之必至,没有知之而不能行者,知而不能行,只是知得浅。所谓“知至”,就是明白天理



之所当然与所以然,如此一来,个人既然明白儒家伦理皆是所当为,便没有道理不去做,也不必刻意去做,已经达到不期而然、不学而至的境界,正像孔子“随心所欲不逾矩”一样。

三、“格物”与“致知”的区别

“格物”和“致知”是同一过程的两个方面,而不是两种不同的为学之方。虽然,朱熹也说过“格物以理言也,致知以心言也”(《朱子语类》卷十五)“致知是自我而言,格物是就物而言”(《朱子语类》卷一百一十五),但是,“格物”和“致知”并非分别以“理”和“心”为对象的不同工夫。“格物”解为即事求理以至极,是就主体作用与对象的具体行为而言;而“致知”解为推及心之知以至无所不尽,是就主体自身通过格物的行为而引起的结果而言的。因此,“格物”、“致知”可看作是同一为学之方的“内外”工夫,如《朱子语类》说:“物格是要得外面无不尽,致知是里面亦清澈无不尽。”本质上,两者是统一的过程,所谓“只是一本,无两样工夫也”。

朱熹又说:“格物只是就一物上穷尽一物之理,致知便只是穷得物理尽后,我之知识亦无不尽处,若推此知识而致之也。”(《朱文公文集》卷五十一《答黄子耕》五)又说:“格物,是物物上穷其至理;致知,是吾心无所不知。格物,是零细说;致知,是全体说。”(《朱子语类》卷十五)这是说,“格物”是认识的初级阶段,其特点是一事一物地穷其理;“致知”是从全体上讲认知主体无所不知。心之知识无所不尽或无所不致,这必须建立在穷尽物理的基础上,是认识的高级阶段,是对“格物”穷理的发展。



第五节 “格物致知”的目的为“穷理”

“格物致知”的目的是“穷理”，而“理”在朱熹那里和“太极”是等同概念，而“太极”又和其易学的阐释相容，故而朱熹的“格物致知”也和其易学脱离不了关系。朱熹在《大学章句·格物致知补传》中说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”这是说“格物”、“致知”都与“穷理”相联。

朱熹认为，所谓“格物致知”，就是即物求理，是到具体的每一件事物上去，研究并找出和认识其中的“所以然”及其“所当然”。他说：“穷理者，欲知事物之所以然与其所当然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所当然，故行不谬。”（《朱文公文集》卷六十四《答或人》七）“格物”其目的也是在于“穷理”。朱熹把体认“理”作为认识的最终目的。他认为“天下之物莫不有理”，“理”是绝对的存在，根据“理气”中“理—气—物”的结构：“气”是“理”的安顿、挂搭处，而“物”则是“理”气化的结果，并且“理”与“物”相依不相合，相分不相离。“理”虽在“气”、“物”之先，却能主宰万物，是“物”的本体。因此，“格物”的精义就在于必须穷理。因此，“格物”于事物物上所至者，就是“理”。即“况格物之功正在即事即物而求其理”（《中庸或问》卷四）。

如何通过“格物”来“穷理”？“理”的含义广泛，“天下之物，则



必各有所以然之故与所当然之则”。格物所穷之理，既是自然之理，又是道德伦理。因此，“格物”的基本精神就是人通过对外在的对象的考察，从而把握体现在事物中的义理；或者是通过践履外在的伦理规范而体认其真谛。

朱熹对于二程“格物穷理”是一个积习到贯通的学说推崇备至，他评价道：“程子之说，切于己而不遗于物，本于行事之实，而不废文字之功。极其大而不略其小，究其精而不忽其粗。学者循是而用力焉，则既不务博而陷于支离，亦不径约而流于狂妄。既不舍其积累之渐，而其所谓豁然贯通者，又非见闻思虑之可及。”（《大学或问》）朱子认为应当到事事物物上去求。他说：“致知，是自我而言，格物，是就物而言。若不格物，缘何得知？而今人也有推极其知者，只是泛泛然竭其心思，都不就事物上穷究，如此，终无所止。”（《朱子语类》卷十五）也就是说“致知”是自我而言，“格物”是就物而言，而“穷理”就要从事物上去穷究，经过一个艰苦的积累过程。

朱熹又说：“格物须是到处求，‘博学之，审问之，慎思之，明辨之’，皆格物之谓也。若只求诸己，亦恐有见错处，不可执一。”（《朱子语类》卷十八）他强调“格物只是穷理”，指出格物穷理的步骤是一物一理地理会，积习渐多，由博反约，触类旁通，豁然贯通，最终认识“理”。他说：“天下岂有一理通便解万理皆通！也须积累将去。如颜子高明，不过闻一知十，亦是大段聪明了。学问却有渐，无急迫之理。有人尝说，学问只用穷究一个大处，则其他皆通。如某正不敢如此说，须是逐旋做将去。不成只用穷究一个，其他更不用管，便都理会得。岂有此理！”（《朱子语类》卷十八）这是说，穷理也要一物一事地进行，逐渐积累，然后才能达到对天理的认识。如果只穷究一理，不去理会万理，那不仅不能认识万理，也不可能达到对天理的认识。“一草一木岂不可格？如麻麦稻粱，甚时种，甚



时收，地之肥，地之饶，厚薄不同，此宜植某物，亦皆有理”（《朱子语类》卷十八）。坚持这样格下去，积累多了，就能贯通，就能明了宇宙人生之道。他说：“譬如草木，理会根源，则知千条万叶上各有个道理。事事物物各有一线相通。”（《朱子语类》卷一百一十四）“于物之理穷得愈多，则我之知愈广。其实只是一理，才明彼，即晓此。”（《朱子语类》卷十八）又说：“只是这一件理会得透，那一件又理会得透，积累多，便会贯通”（《朱子语类》卷四十四），“‘积习既多，自当脱然有贯通处’。乃是零零碎碎凑合将来，不知不觉，自然醒悟。其始固须用力，及其得之也，又却不假力”（《朱子语类》卷十八）。可以看出，强调积累的作用，这也是朱熹认识论的一大特点。

那么“格物”要“格”到什么程度呢？朱熹认为，在一件事上，要格到十分透；在不同事物上，至少要十件格透九件。他说：“所谓格物者，常人于此理，或能知一二分，即其一二分之所知者推之，直要推到十分，穷得来无去处，方是格物。”（《朱子语类》卷十八）“致知格物，十事格得九事通透，一事未通透，不妨。一事只格得九分，一分不透，最不可”（《朱子语类》卷十五），“要见尽十分，方是格物”（同上），“物格者，物理之极处无不到。知至者，吾心之所知无不尽”（《朱子语类》卷六十）。

朱熹认为“致知”和“穷理”虽然密切联系，但是又不是等同的。“穷理”是即事而与事事物物上求理之极，其强调的是对于外在个体的考究工夫。而“致知”主要则是指主体自身知识得到扩充的结果。因而，两者的对象是不同的。穷理是以主体以外事物为对象的行为，而致知则是这样的行为作用与主体自身而引起的结果。

由上可见，朱熹的“格物致知”论中“格物”、“致知”和“穷理”是紧密相联的，而且格物穷理而致知的工夫是一个积习到贯通的过程。

而朱熹“格物致知”，目的在于“求理”、“明善”。“格物致知”说



原居于《大学》八条目之中,理应服务于明德、亲民、止于至善的三纲目。他在《大学章句》最后指出“其第五章乃明善之要”,因而,“格物致知”论从一个角度上说就是对于儒家伦理的认识和修养方法。由此可见,“格物”、“致知”、“穷理”之说最终当落于达到最高的道德境界上。“格物致知”是为了“正心诚意”,而道德的修养则依靠对于伦理原则的认识和把这些原则内化为“在我者”的程度。所以,“格物致知”是道德上的修养方法和认识论的结合。

朱熹的认识论,也受其理一元论世界观的影响,最后还是被窒息于唯心主义体系之中。他所讲的“致知”,是扩大心中的先验认识,由于物我都统一于“太极”,“太极”分殊一理既在物中,又在心中,“理在物与在吾身,只是一般。”(《朱子语类》卷十八)心中之理与外物之理是一回事,因此,“格物”只是把心中和心外之理结合起来的手段,是用物理去启发心中之理,下学而上达,最后达到“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明”(《大学章句集注》)的最高境界,这虽然是先验主义的认识路线,但是他的认识论所指向的是“理”、“太极”。

总的来看,朱熹的“格物致知”论的目的就在于“求理”,在于求真,也在于求善。于事物物上求理的“格物”之功,不仅获得了对于外部事物的知识,也是对于自身道德体认的践履。知识愈多,认识就愈广愈深,心中之知就愈明;推而广之,便能够达到对事物义理的认识和对“天理”的体认,即所谓“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣”。所以,通过这样的为学工夫,既丰富了知识,又能正心诚意,达到“止于至善”的最高境界。从一定意义上讲,天理虽是先验预设的“至善”,但天理体现于现象世界的“真”中。朱熹将把握天理的“求善”,建立在研求天下众理的“求真”之中,如此,现象世界便与天理世界联结起来。从“格物致知”



是求真求善的途径上可知,朱熹哲学中“穷理”和“明善”是结合在一起。



第二章 “理一分殊”的易学渊源

一般认为,朱熹认识论的核心就是“格物致知”,而“格物致知”的基础是“理一分殊”,然“理一分殊”又有易学渊源,这就表明朱熹的认识论与其易学有不可否认的关系。

不同的学者从不同的角度,阐发朱熹“理一分殊”思想的渊源,有学者认为,程朱“理一分殊”的观点,来源于佛教。根据是程颐的弟子刘安问:“某尝读《华严经》,第一真空绝相观,第二事理无碍观,第三事事无碍观,譬如镜灯之类,包含万象,无有穷尽,此理如何?”程颐回答说:“只为释氏要周遮,一言以蔽之,不过曰万理归于一理也。”(《程氏遗书》卷十八)或许对程颐而言,“理一分殊”确实是受了佛教的启发。朱熹对程颐的思想虽然有所继承,但他对“理一分殊”的理论自觉并非完全是来源于佛教,他对“理一分殊”的解释,是以道家、道教的思想框架来进行的。他说:“万理虽只是一理,学者且要去万理中,千头百绪都理会,四面凑合来,自见得是一理。……圣贤之学,非老氏之比。老氏说‘通于一,万事毕’,其他都不说。少间又和那一都要无了方好。”(《朱子语类》卷一百一十七)这里表面上是批判道家、道教,但批判的焦点是在道家、道教只理会“一”不理睬“万事”,也就是说没有践行儒家伦理纲常,并没有否定道家、道教“理一分殊”的思想。

有的学者认为朱熹“理一分殊”的思想同儒学有着不解之缘。



其根据是因为朱熹说：“客因有问者曰：‘太极之论则闻之矣。宗子之云，殆即庄子所谓知天子与我皆天之所子者，子不引之以为夫子之助，何耶？’予应之曰：‘庄生知天子与我皆天之所子，而不知其適庶少长之别；知擎跽曲拳为人臣之礼，而不知天理之所自来。故常以其不可行于世者为内直而与天为徒，常以其不得已而强为者为外曲而与人为徒。若如其言，则是臣之视其君，阴固以为无异于吾之等夷，而阳为是不情者以虚尊之也。孟子所谓杨氏为我是无君也，正谓此尔。其与张子之言理一而分殊者，岂可同日而语哉。’”^①

有学者认为，朱熹的“理一分殊”出于程颐对张载《西铭》的解释，如朱熹说：“《西铭》自首至末，皆是理一而分殊。乾父坤母，固是一理。分而言之，便见乾坤自乾坤，父母自父母，惟称字，便见异也。”（《朱子语类》卷九十八）认为乾坤皆阴阳之理，此为“理一”，但是乾坤各有自己之理，此为“分殊”。

有学者认为，朱熹的“理一分殊”出自周敦颐的“一实万分”说，而周敦颐在阐释“理一分殊”时，又认为其来源于道教的《太极图》，他说：“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一，是万是一，一实万分，万一各正，大小有定。”（《通书·理性命》）提出一和万的关系，以一本为原，万为派生。而《太极图》中阐释着诸多易学概念，蕴含易学思想，朱熹注解：“自本而之末，则一理之实，而万物分之以为体。故万物之中各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也。”（《通书解》）朱熹认为：“一实万分，万一各正，便是理一分殊处。”（《朱子语类》卷九十四）由此可以看出，他吸取了周敦颐的“一实万分”说，认为“太极”生出万物，万物又归一于“太极”。“太极”

① 朱熹：《朱熹集》卷七十一，《记林黄中辨易西铭》，3693～3694页。



既内在地具有生成的功能,即道教经典《英真君丹诀》所说的“阴阳造化机”,是宇宙的本原,同时又是万物的本体。本原化生万物的过程,也是本体展露自己的存在的实在。所以,万物是本体“一”自然生成的殊相,是“一”的体现;“一”是万物之性命的生成的本原。朱熹说:“周子谓:‘五殊二实,二本则一。一实万分,万一各正,大小有定。’自下推而上去,五行只是二气,二气又只是一理。自上推而下来,只是此一个理,万物分之以为体。万物之中又各具一理,所谓‘乾道变化,各正性命’,然总又只是一个理。”(《朱子语类》卷九十四)其实,周敦颐的“一实万分”无非是《老子》的“朴散则为器”,“万一各正”无非是道无所不在。至于“五殊二实”,“五殊”即五行,“二殊”即阴阳二气。道教中早就有系统的论述说明,“阴阳互具”,阴阳中各自有阴阳,五行中每一行也各自有五行。朱熹解释《易通》的“一实万分”就是“理一分殊”,“万一各正”就是“物物各具一太极”。而“太极”、“阴阳”、“五行”也是易学上的范畴,这也说明了“理一分殊”和易学的密切关系。

关于朱熹“理一分殊”的来源,朱伯崑先生总结为:“朱熹的理一分殊说,其来源有三:一是程氏说,认为同一性中存在着差异性;一是周敦颐的‘一实万分’说,谓太极生出万物,万物又归一于太极;三是其易学中的太极说,即太极散为六十四卦,每一卦爻象各具一太极。此三说的意义,并不尽同。朱熹皆以‘理一分殊’来表述。”^① 朱先生在这里全面地总结了朱熹“理一分殊”说的来源,其中也很明确地指出了朱熹“理一分殊”说的易学来源,即“易学中的太极说,即太极散为六十四卦,每一卦爻象各具一太极”。朱熹在解释邵雍的先天图时说:“太极散为六十四卦,三百八十四爻,而一

① 朱伯崑:《易学哲学史》(第二卷),华夏出版社,1995,492页。



卦一爻莫不具一太极。”(《朱文公文集》卷四十六《答黄直卿》三)也就是说,朱熹的这种散开过程,也就是“理一分殊”的过程。

值得注意的是,朱熹的“理一分殊”思想是以周敦颐的《太极图说》思想为骨架而提出来的。而周敦颐的“理一分殊”说也和易学有密切的关系。朱熹认为,众理之上有一个“理”,这个理是宇宙的根本,是“太极”,是产生万物的根源,是“理一”。但是,由于“理”“所据之位不同,则其理之用不一。”(《朱子语类》卷十八)所以叫做“分殊”。万物统一于“理”、“太极”,又是“理”、“太极”的表现,叫做“理一分殊”。正是根据这一思想,朱熹认为,最高的“理”、“太极”与万理的关系,正像月亮照在江湖水面上一样,天上只有一个月亮,但照在江湖面上的有千万个月亮,正如他所说:“万个是一个,一个是万个”(《朱子语类》卷九十四),可见,朱熹的“理一分殊”思想吸收了前人的“太极”说,也与易学中“太极”说有密不可分的关系,因为“《通书》‘一实万分’的解释,就是出于筮法中的太极说。”^①

我们也可以说,朱熹的“理一分殊”说,是指个别事物所具之理乃是“太极”一理自身的显现,认为“太极”之理为“理一”,天地万物各自禀有“太极”之理为“分殊”。并且万物禀有“太极”之全体,他说:“本只是一个太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,乃散在江湖,则随处可见,不可谓月已分也。”(《朱子语类》卷九十四)在这里是说,个体事物所禀有的“太极”之理乃“太极”之全体,这里的“理一”,并不是单一之“理”,也不是天地万物之“理”的总合,即包括一切事物之理,而是阴阳五行之“理”的全体。朱熹不是说“太极”自身可以生出万物或“理”,真正生化

① 朱伯崑:《易学哲学史》(第二卷),华夏出版社,1995,490页。



万物的是“气”，即“阴阳”二气，“理”体现在其化生万物的过程中。由此，朱熹对“理一分殊”的诠释，和“太极”、“阴阳”易学思路紧密相连，有其深厚的易学底蕴。



第三章 “格物致知”的基础 ——“理一分殊”

有专家认为：朱熹的认识论，是建立在其本体论特别是“理一分殊”基本之现象的二重区分的基础上的，逻辑上是严密的、一贯的。朱熹的认识论中的“格物致知”是以“理一分殊”为基础的。因为朱熹继承了二程的学说，肯定了“凡有一物，必有一理”。“格物”便是即物而穷理。程伊川讲“今日格一物焉，明日又格一物焉”，这种格物的方法看似有支离、繁琐之嫌，且今日格物所穷之理与他日格物所穷之理的关系并不明显，那么为何能够积习而至贯通天理呢？对此，二程讲：“盖万物各具一理，而万理同出一原。”今日格一物，明日格一物是格物的“分殊”之功，而“万理同出一原”则点出了格物所要达到的是“理一”。因此，“理一”既使得贯通成为可能，也是格物、穷理“分殊”之功所要到达的最终目的。所以，从此意义上看，“理一分殊”与“格物致知”论是有非常密切的关系的，而且“格物致知”论也可以看作是认识论上对“理一分殊”的阐发和实践。

前面已经分析过，“格物致知”的目的就在于求理，而“理”有总括天地的普遍之“理”，这就是“理一”即是“总天地万物之理”的“太极”，但天地万物又各有本于“理一”且互不相同的各自的“理”，这即是“分殊”。朱熹较多地强调“分殊”，就“分殊”而言，他实际上承认自然之理的特殊性。就自然之理而言，朱熹不只是抽象地谈论



自然界整体的一般的理,更多的是把自然界整体划分为部分和个别事物,讨论自然界各具体事物的理。他说:“天地中间,上是天,下是地,中间有许多日月星辰、山川草木、人物禽兽,此皆形而下之器也。然这形而下之器之中,便各自有个道理,此便是形而上之道。”(《朱子语类》卷六十二)又说:“天之生物,有有血气知觉者,人兽是也;有无血气知觉而但有生气者,草木是也;有生气已绝而但有形质臭味者,枯槁是也。”(《朱文公文集》卷五十九)在这里,朱熹对自然之物进行了大致的分类。朱熹还论及自然界中个别事物之理,他说:“如这片板,只是一个道理,这一路子恁地去,那一路子恁地去。如一所屋,只是一个道理,有厅、有堂。如草木,只是一个道理,有桃、有李。如这众人,只是一个道理,有张三、有李四;李四不可为张三,张三不可为李四。”(《朱子语类》卷六)又说:“虽草木亦有理存焉。一草一木,岂不可以格,如麻麦稻粱,甚时种,甚时收,地之肥,地之饶,厚薄不同,此宜植某物,亦皆有理。”(《朱子语类》卷十八)可见,朱熹的“理”实际上也包含了具体自然规律的内容。朱熹的“格物致知”,就其目的而言,是为了达到“明理”、“求理”。

朱熹用“理一分殊”的观点批判了程颐的“格”一物而万物通的观点。“问:一理则万物通,其说如何?曰:伊川尝云,虽颜子亦未到此。天下岂有一理通便解万理皆通!也须积累将去。如颜子高明,不过闻一知十,亦是大段聪明了。学问却有渐,无急迫之理。有人尝说,学问只用穷究一个大处,则其他皆通。如某正不敢如此说,须是逐旋做将去,不成只用穷究一个,其他更不用管,便都理会得。岂有此理!”(《朱子语类》卷十八)“这道理不是只就一件事上理会见得便了,学时无所不学,理会时却是逐件上理会去。”(《朱子语类》卷一百一十七)朱熹认为,每个事物都有它自己的理,这个理



是十分具体的,但是这些具体的理又受到一个普遍原理支配,普遍原理存在于一切有差别的具体的理之中,一切有差别的具体的理,都是普遍之理的个别表现。这样不可能由只“格”一物而认识到普遍原理的。他强调由个别具体之理贯通而达到普遍原理,达到认识的飞跃,从而认识“理一”,也是朱熹特指的“理”。这正像《大学章句》中所讲的“是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物,此谓知之至也。”也就是说,求理要用力之久地积累,才会贯通,正如他说:“今说格物,且只得一件两件格将去,及久多后,自然贯通信得。”(《朱子语类》卷一百零四)这要求“格”一物必须“穷尽”和“理会得透”,再积累得多,就会贯通。

从“格物”的具体内容来看,就其过程而言,必须去“理会那万理”,就是去研究具体事物之理,即“万殊”之理。朱熹说:“上而无极、太极,下而至于一草、一木、一昆虫之微,亦各有理。一书不读,则阙了一书道理;一事不穷,则阙了一事道理;一物不格,则阙了一物道理。须著逐一件与他理会过。”(《朱子语类》卷十五)可见,“格物”的内涵是非常广泛的,读书、应事、格自然之物等都属于“格物”之列。可见,“格物”就是首先求“万殊”之理。

关于“格物致知”的方法,朱熹强调广泛深入地研究外部事物,也就是深入地探求“万殊”之理,“以事之详略言,理会一件又一件;以理之浅深言,理会一重又一重”(《朱子语类》卷十五)。他又十分强调“以类而推”。他说:“今以十事言之,若理会得七八件,则那两三件触类可通。若四旁都理会得,则中间所未通者,其道理亦是此。”在归纳、类推的基础上,朱熹把创造性思维过程描述成“豁然贯通”、“不知不觉、自然醒悟”。对待前人的知识,朱熹主张要有



疑,要见新意。他说:“读书无疑者,须教有疑;有疑者,却要无疑。到这里方是长进。”“学者不可只管守从前所见,须除了,方见新意。”(《朱子语类》卷十一)必须指出的是,朱熹的“格物致知”所包含的格自然之物并非仅仅从整体上探讨自然界一般的理,还具有格具体的自然之物,对自然之物进行分门别类研究,把握具体自然事物之理的含义;并且“格物致知”过程中还包含着归纳、类推、创造性思维的科学方法,体现出怀疑、创新的科学精神,同时“格物”就是在探求事物的“万殊”之理和普遍的“理”之“理一”。

“分殊”的众理是形而下者,而作为“理一”的天理则是“洁净空阔”、“无情意、无计度、无造作”的形而上之道。对朱熹“格物穷理”的环节而言,可以分为:心存诚敬,及物以求;循序渐进,一物一理;积累类推,穷尽众理;脱然贯通,把握天理。可见前面的几个环节是经验知识的积累,并未越出现象世界的范围,最后一个环节,却是从现象世界上升到了形而上的本体世界,这是一个质的跳跃。这里首先强调了认识“天理”是有一个量上的积累的过程。二程认为“须是今日格一件,明日格一件,积习既多,然后脱然有贯通处”(《二程遗书》十八)。朱熹批判用禅宗的顿悟方式来达到格物,“此殆释氏一闻千悟,一超直入之虚谈,非圣门明善诚身之实务也。”(《朱文公文集》卷七十二)这是建立在积渐工夫上而产生的认识的飞跃,从而达到豁然贯通的境地。

朱熹解释二程思想时说“积习既多,自当脱然有贯通处。乃是零零碎碎凑合起来,不知不觉,自然醒悟。”(《朱子语类》卷十八)因此,如果说“贯通”指的是一种直觉的话,那么这种直觉就应该是认识过程中“智的直觉”的体现。“格物非欲尽穷天下之处,但于一事上穷尽”是说明“格物穷理”要达到至极之意。“格物”的目的在于“穷理”,而非格物自身,所以探求“分殊”之理,也不必要事事物物



亲自去格一番;从而也否定了繁琐的而不知其旨的“格物”。认为要“格物穷理”,便要努力做到“至”、“尽”。于事上格尽物之理,加之万理同出一源作为保证,便可以达到对“理”即“理一”的贯通,从而显示了“理一分殊”与“格物致知”的紧密联系。



第四章 “见闻之知”与“德性之知”

在两宋,“见闻之知”与“德性之知”,成为哲学家讨论最多的认识论问题。最早区分“见闻之知”与“德性之知”的是北宋的张载,他说:“见闻所知乃物交而知,非德性所知,德性所知不萌于见闻。”(张载《正蒙·大心篇》)这里是说,“物交而知”就是人的感觉器官与外物接触,从而得到“见闻之知”。他的“见闻之知”和感性认识大体相当。

张载将“知”分为两种,一种是“德性之知”,另一种是“见闻之知”,并提出“德性所知,不萌于见闻”(张载《正蒙·大心篇》)的命题,对儒家乃至整个中国哲学关于“知”的学说进行了一次总结,将“德性之知”提到很高的地位,而将“见闻之知”降到次要地位。正如他说:“天之明莫大于日,故有目接之,不知其万里之高也。天之声莫大于雷霆,故有耳属之,莫知其几万里之远也。天之不御莫大于太虚,故心知廓之,莫究其极也。”(张载《正蒙·大心篇》)

张载认为,“见闻之知”是由感觉经验得来的知识,“德性之知”则是来自德性自身的知识,二者是有重要区别的。“德性之知”又称“天德良知”,实际上是一种先天的道德直觉即“德性”的自觉,因此不能由“见闻之知”而来。“见闻之知”是一种客观知识,是对外界事物的认识,包括科学知识。“人谓已有知,由耳目有受也;人之有受,由内外之合也。知合内外于耳目之外,则其知也过人远矣。”



(张载《正蒙·大心篇》)一般人认为自己有知识,实际上是指“耳目有受”的“见闻之知”。一切知识都是内外之合,但性质有所不同。“耳目有受”之知是接受外界有形事物所给予的经验知识,即使是经过“思虑”或“心意”作用而形成的系统知识,也是以经验为基础的。

北宋二程也继承了张载把知识分为“闻见之知”和“德性之知”的理念。程颐说:“闻见之知,非德性之知。物交物则知之,非内也。今之所谓博物者多能者是也。德性之知,不假见闻。”(《二程集》)闻见之知,或称见闻之知,是“物交物”所产生的,即感官与外物交接而产生的,是主观和客观的接触,亦即通过“格物”而“致知”,其中包括了感性认识在内,另外它还包括读书和听闻所得的知识,相当于我们说的间接经验。程颐认为“德性之知”通过“内求之学”才能得到,他说:“学也者使人求于内也。不求于内而求于外,非圣人之学也。”(《程氏遗书》卷二十五)认为德性之知则“不假闻见”,相当于我们所说的理性认识,但可以看出,程颐和张载不同,他割裂了“德性之知”与“闻见之知”的关系,认为“闻见”只是内求。他虽然也重视闻见之知的重要性,但他认为对于天理的认识属于德性之知,而非闻见之知。正如他说:“天理云者,百理具备,元无欠缺,故反身而诚。”(《程氏遗书》卷二十三)

朱熹认为“德性之知”,就是对“性”本体的自我认识,这种认识的实现须靠格物穷理的启发,其根本方法是“豁然贯通”,即直觉顿悟。他认为从根本上说是“本体之知”、“存在之知”,也就是“德性之知”。“格物”的根本目的是发明其“德性之知”,而不是获得客观知识。关于“德性之知”的阐释,朱熹继承发展了二程理本论思想,对“德性之知”多有发挥,他认为“德性”就是人所禀受的“天之正理”。他说:“德性者,吾所受于天之正理。”(《四书章句集注·中庸



章句》)他说的“德性”,是与其理本论联系在一起的,“德性”是人人具有的本性。

朱熹继承、发展了二程的思想体系,他对“见闻之知”的阐述是和“格物”联系在一起的,他在“格物”上讲“上而无极而太极,下而至于一草一木一昆虫之微”,“今日格一物,明日格一物”,大概说的就是“物交物”的“闻见之知”。



第五章 知行关系说

哲学意义上的知行观是：知是指认知，行是指实践。迄今在中国哲学史上，知行关系历来受哲学家的重视，不过最早系统而全面地论述知行关系问题的，还是宋代理学家们。朱熹的“格物致知”的认识论重点讲“格物只是穷理”，“致知便在格物中”，说明了“格物”是为了“穷理”，通过“格物”来致吾知，并且强调穷理致知的目的是为了力行，将天理的原则贯彻到践行中去。他说：“夫学问岂以他求，不过欲明此理而力行之耳。”（《朱文公文集》卷五十四《答郭希吕》三）“故圣贤教人必以穷理为先，而力行以终之。”（《朱文公文集》卷五十四《答郭希吕》四）也就是说，得到了知，还需要力行。朱熹对知行问题的论述，他的知行观，是对历史上，特别是对程颐知行关系学说的继承和发展。研究朱熹的专家张立文教授把朱熹的知行说予以下几个方面的阐释。^①

第一节 知先行后

“知”一般认为是指人的主观认识能力、通过认识而得到的知识，以及道德意识等；所谓“行”，是指实行、践履、行为等等。

^① 参见张立文：《朱熹评传》，南京大学出版社，1998。



有学者认为,程颐首先提出“知先后说”,认为先有知而后有行,知是根本、前提,是行的指导,这与程颐在认识论上强调格物穷理的在先性是一致的,认为必须先有认识,有了认识自然会照着所知去做,如果没有认识就无法行动。程颐说:“须以知为本,知之深则行之必至,无有知之而不能行者,只是知的浅。饥而不食鸟喙,人不蹈水火,只是知,人为不善只为不知。”(《程氏遗书》十五)程颐又说:“人力行,先须要知。”(《程氏遗书》卷十八)他认为,对于伦理道德,必然是知在先,行在后,如同《中庸》所讲为学的次序,先是“博学之,审问之,慎思之,明辨之”,最后才是“笃行之”。伊川打比方说,认识须是在所行之先,就如同行路一样,须得光照。又比方说,有人想去京师,必须先知道去京师的路,否则,“虽有欲往之心,其将何之?”(《程氏遗书》卷十八)主张知先后行,知而后行。

程颐的知行观中,知与行是分而为二的,不过,程颐又提出真知说,认为知与行存在统一性。认为纵使真知与实际的行为密切相关,两者之间,总有一个隔阂,并不合一,从真实的知觉并不能必然地、逻辑地推出现实的行为,何以说真知必能行?程颐没有回答这个问题。真知与常知相对而言,真知指生命实践中所形成的真切体会、真实体验、直接经验,与经过见闻或学习所形成的常知即间接认识、间接经验有本质的区别,真知非假纯真,常知可真可假。

程颐说:“真知与常知异。常见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尺童子莫不知之,然未尝真知。真知须如田夫乃是,故人知不善而犹为不善,是亦未尝真知,若真知,决不为矣。”(《二程遗书》卷二上)在程颐看来,对“虎能伤人”的认识只有那些曾经被虎伤过的人的体会才是最真切的,这种“被虎所伤”所形成的真知必定是这个人在谈及老虎伤人时作出的真实写照。朱熹在这方面也进行了探讨,在他看



来,知与行自然不能合而为一,但可以通过真知实现知与行的统一。按照朱熹的真知思想,人若能格物穷理达到认识的高度灵明,明确把握性理而形成真知,真知必然、自然能将自身转化为现实实践;可是对于“真知何以必能行”的理论问题,他也只是强调“真知未有不能行者”(《朱文公文集》卷七十二《杂学辨》),同样没有回答这个问题。

但朱熹继承了二程的思想,明确提出了知之为先,行之为后的观点,他说:“夫泛论知行之理,而就一事之中以观之,则知之为先,行之为后,无可疑者。”(《朱文公文集》卷四十二《答吴晦叔》九)他认为,如果在“不知”的情况下贸然“力行”,则有流于异端的危险。没有正确的认识做指导,道德实践难免不会走向歪路。他说:“人于道理不能行,只是在我之道理有未尽耳。不当咎其不可行,当反而求尽其道。”(《朱子语类》卷十五)也就是说,道理固然本来就有,但通过知,才能认识到,所以先需要知理,然后再力行。

朱熹的“知先行后”,有这么几层含义:其一:“知”是“行”的基础,“知得方行得”。他说:“便要知得到,若知不到,便都没分明,若知得到,便著定恁地做,更无第二著、第三著。”(《朱子语类》卷十五)这是说,“知”得到后,便恁着所“知”去做,也就是“知先行后”。其二:“既知则自然行得。”也就是“行”必须依赖于“知”。朱熹这样说:“既知则自然行得,不待勉强,却是知字上重。”(《朱子语类》卷十八)他又说:“穷理既明,则理之所在,动必由之,无论高而不可行之理。但世俗以苟且浅近之见谓之不可行耳。……又岂知理之所在,言之虽若甚高,而未尝不可行哉!理之所在,即是中道。惟穷之不深,则无所准则而有过不及之患。未有穷理既深,而反有此患也。”(《朱文公文集》卷四十一《答程允夫》)也就是说,“知”必“行”,“行”必待“知”,只要“既知”,自然见诸于“行”,而不勉强。



有专家把朱熹的格物致知的模式归结为“博学—积累—贯通—推类”，并且给予具体解释如下：

博学。“博学，谓天地万物之理，修己治人之方，皆所当学，然亦各有次序，当以其大而急者为先，不可杂而无统也。”（《朱子语类》卷八）博学是无所不学，但又要有先后次序，不可杂而无序。博学的目的就是要穷理，他还提出必须先博而后约，博而不能反于约，就不能穷理，就会流于杂。

“务反求者，以博观为外驰；务博观者，以内省为狭隘，堕于一偏，此皆学者之大病也。”（《朱子语类》卷九）

“学之杂者似博，其约者似陋。惟先博而后约，然后能不流于杂，而不厌于陋也。”（《朱文公文集》卷四十六《答汪太初》）

“穷理格物，如读经看史，应接事物，理会个是处，皆是格物。”（《朱子语类》卷十五）这里说的很明白，就是博学是为了穷理，这种广泛的学习知识就是为其做准备的。他在此中，还提出了这样一条，就是一方面肯定人心有先知，另一方面强调观物、读书不能有私心、旧见的束缚。他指出：“今学者有二种病，一是主私意，一是旧有先入之说，虽欲摆脱，亦被他自来相寻。”（《朱子语类》卷十一）己意、私见在作怪，难免先入主见，是不可能真正知道彼事的。朱熹有两句诗很有名气：“问渠那得清如许？为有源头活水来。”（《朱文公文集》卷二《观书有感》之一）用朱熹的话来解释就是：“读书若有所见，未必便是，不可便执著，且放到一边，益更读书，以来新见。若执著一见，则此心便被此见遮蔽了”（《朱子语类》卷十一）；“学者不可只管守从前所见，须除了，方见新意。如去了浊水，然后清者出焉。”（《朱子语类》卷十一）就是这个意思。其实这对“积累”来说也很重要。

积累。程颐讲了这样一句话：“今日格一物，明日格一物，积习



既多,然后脱然自有贯通处。”(《程氏遗书》十八)朱熹很注重这句话,他认为,积累可以达到贯通,贯通须由逐渐积累而来(关于“贯通”我下一段再说)。朱熹十分强调积累之功,他说:“致知格物,大学之端,始学之事也。一物格则一知至,其功有渐,积久贯通,然后胸中判然,不疑所行,而意诚心正矣。然则所致之知固有浅深,岂遽以为与尧舜同者一旦忽然而见之也哉!此殆释氏一闻千悟,一超直入之虚谈,非圣门明善诚身之实务也。”(《朱文公文集》卷七十二《吕氏大学解》)这样格物须是一个由一到十、到百的过程,如果不能切实的“今日格一物,明日格一物”则会一事无成,超越积累而想达到格物是不可能的,虚妄的。在这里积累首先是要切己之实。这里他批判了用禅宗的顿悟方式来达到格物。朱熹的观点是从即物的见闻之知入手,这个“知”要从小处入手,从自己入手。这样今日格,明日格,久之就贯通了。

贯通。在运用这个方法来解决问题时,朱熹首先用“理一分殊”的观点批判了程颐的格一物而万物通的观点。“问:一理通则万物通,其说如何?曰:伊川尝云,虽颜子亦未到此。天下岂有一理通便解万理皆通?也须积累将去。如颜子高明,不过闻一知十,亦是大段聪明了。学问却有渐,无急迫之理。有人尝说,学问只用穷究一个大处,则其他皆通。如某正不敢如此说,须是逐旋做将去,不成只用穷究一个,其他更不用管,便都理会得。岂有此理!”(《朱子语类》卷十八)“这道理不是只就一件事上理会见得便了,学时无所不学,理会时却是逐件上理会去。”(《朱子语类》卷一百一十七)照朱熹的说法,每个事物皆有它自己的理,这个理是十分具体的,但是这些具体的理又受到一普遍原理所支配,普遍原理存在于一切有差别的具体的理之中,一切有差别的具体的理,都是普遍之理的个别表现。这样不可能由只格一物而认识到普遍原理。他强



调由个别具体之理贯通而达到普遍原理,达到认识的飞跃,但我这里要说明一点,就是这个“理”,并不是我们现在认识到的规律,也不是宗教认识中的“神”,是朱熹特指的“天理”。这种贯通诚如《大学章句》中所讲的“是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。”

推类。亦即类推。实际上前面三个已经达到朱熹所谓的“致知”了,认识到这一阶段似乎可以终结了。但是天地万物林林总总,总不会达到全部都“格”过去了,这样就有了轻重缓急问题。对于那些没有“格”过的,朱熹说:“物有多少,亦如何穷得尽?但到那贯通处则才拈来见便晓得,是为尽也。”(《朱子语类》卷六十)这样那些没有经过穷格的事物才会转化为人的现成知识,这个过程就是推类。如何推类,朱熹认为用这八个字“举一反三,触类旁通”,从一类事物积累而得到一个普遍原理,再用这个普遍原理去推知其他事物之理。他肯定了人在认识事物上的能动性,认识到一事物与它周围的任何事物都有联系,这是很难得的。但是朱熹却认为这种推理而得的知识,只是大体上如此而已,对此也不能全信,他还有疑虑。

博学为积累做了准备,积累达到一定程度,就会贯通而得到一普遍原理,用得到的这个普遍原理推类就可以知道那些未知的事物之理。经过这样一个步骤就可以达到格物致知。通过以上有关专家的分析,朱熹提倡的先知后行在这里便很明显地显示出来了。



第二节 知轻行重

朱熹强调先知其理的目的在于力行,主张知轻行重。他说:“致知力行,论其先后,固当以致知为先。然论其轻重,则当以力行为重。”(《朱文公文集》卷五十《答程正思》八)又说:“学之之博,未若知之之要,知之之要,未若行之之实。”(《朱子语类》卷十三)也就是说,知和行,要论先后,知先行后;而要论轻重,行重知轻。

他又说:“但为学之功,且要行其所知。”(《朱文公文集》卷四十六《答吕道一》二)他强调行是知的目的,知是行的方向,强调了行的重要性。他说:“要在力行其所已知,而勉求其所未至,则自近及远,由粗至精,循循有序,而日有可见之效矣。”(《朱文公文集续集》卷六《答卢提翰》)告诉人们要在知的基础上强调行,其所重视的力行,是在已有所知的前提下进行,并在行其知的过程中,探求所未知,如此循序渐进,不断地把致知力行引向深入。

《书经》上曾说:“知之非艰,行之惟艰。”伊川则认为,“非特行艰,知亦难也”(《二程集》·《程氏遗书》卷十八)。对伦理道德的认识和实践都是艰难的。朱熹认为伊川此说有点太过,对此作了修正,提出“行重知轻”论,认为致知与力行不可偏废,论先后则知先行后,论轻重则当以力行为重。

朱熹强调力行,坚持《古文尚书》的行难知易的思想,他说:“虽要致知,然不可恃。《书》曰:‘知之非艰,行之惟艰。’工夫全在行上。”(《朱子语类》卷三十七)



第三节 知行互发

朱熹认为,知行是既有区别,又相统一的、互相促进的,他提出了知行相互联系、互相启发、互相促进的观点。“南轩云:‘致知、力行互相发。’曰:‘未须理会相发,且各项做将去。若知有未至,则就知上理会,行有未至,则就行上理会,少间自是互相发。’”(《朱子语类》卷九)又说:“知与行,工夫须著并到。知之愈明,则行之愈笃;行之愈笃,则知之益明。二者皆不可偏废。如人两足相先后行,便夫渐渐行得到。若一边软了,便一步也进不得。然又须先知得,方行得。”(《朱子语类》卷十四)这就说明了知行要相辅相成、互相依存、互相启发、互相促进,缺一不可。

第四节 朱熹继承了前人的“知行说”

历史上对“知行”关系的争论一直没有停止过。中国哲学最早对知行关系的意见是从难易角度立论的,知易行难,是所谓“非知之实难,将在行之。”(《左传·昭公十年》)“非知之艰,行之惟艰。”(《古文尚书·说命中》)

先秦时期孔子“唯上知与下愚不移”(《论语》)实际上表露了他的命定论倾向,他认为人的智力的差别是天注定的,从而人认识事物的能力是有差别的。在认识论上他主张“生而知之”,他认为人有“生而知之”、“学而知之”、“困而学之”、“困而不学”等种种差别,在知行观上探讨了知的不同来源,并有行重于知的倾向。值得注意的是,虽然孔子承认有“生而知之”者,但强调“学而知之”,兼重



学与思、知与行。关于知的来源,即知识是如何产生的问题,孔子的观点体现了两重性:生而知之和学而知之。孔子又有重行的倾向,行比知更重要。老子有“不行而知”之说;孟子提出了“不学而能”的良能和“不虑而知”的良知的唯心主义先验论的知行观,他提出了良知良能说,良知良能完全是由内心先天的固有的,和人类的实践行为毫无关系。荀子以为“行高于知”,他认为,行先知后,知来源于行。他说:“不登高山,不知天之高也;不临深池,不知地之厚也。”知既然来源于行,行就要高于知,所以荀子说:“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之。”荀子重“行”,把行看作是比知识更为重要的东西。而墨家的墨子对知行观持经验论的立场,强调行对于知的决定性意义,行重于知,知源于人的经验。

在汉代的哲学家中,董仲舒主张孔子、孟子知行观中生而知之的知先行后说,主要观点是“知先后为”,“为”就是指“行”。王充反对生而知之说,强调知识的经验性来源,“实者圣贤不能知性,须任耳目以定情实。”(《论衡·实知》)耳目等感官的感觉,是知识的直接来源,不以此为基础,无法形成知识,圣人并不是生而知之,并不能先知千世,后知万年。这是行先知后观,行是知的基础。

两汉时,知行关系的讨论以董仲舒和王充为代表,前者主张人“不学而自知”;后者认为“学之乃知,不问不知”。隋唐时,佛教哲学以其特有的方式讨论了知行问题,有重知轻行、知行并重、知行合一等不同主张。

如前面所述,二程认为知是本根,行则是从属的末节。认为正确的认识不仅是行的指导,也是行不至于走弯路的切实的保障。知本行次也说明了对于可能引起不利后果之行,人可以运用自己的智慧予以避免。如“饥而不食鸟喙,人不蹈水火,只是知”(《二程



集》·《程氏遗书》卷十五)。鸟喙有毒,水火有害,如此之知可以促使人们做出选择,避免有害的后果和无谓之行。

朱熹继承了前人的思想,特别是二程的思想,提出了自己的知行观。而朱熹所讨论的闻见、知行指的不仅是一般的认识和日常行为,还包括道德认识和践履。

第五节 朱熹“知行说”和易学的关系

朱熹说:“盖人心之灵,莫不有知,而天下之物,莫不有理。”(《大学章句》)这里“知”是指认识能力,“理”和“物”指认识对象。朱熹主张求知的过程,就是向外追求知识,穷究事物之“理”达到极点。

朱熹强调人的认识互相促进、互相启发,并且不断地深化,不断地进展,在这个过程中,人的认识不断地由浅入深,逐步达到真知,知行结合,相即不相离,达到自然的统一。他说:“方其知之而行未及之,则知尚浅。既亲历其域,则知之益明,非前日之意味。”(《朱子语类》卷九)也就是说,如果只是知而未行,就会知之甚浅,人的认识也不会达到真知的程度,只有亲身经历了由浅入深的一个过程,才会使认识不断地深化,达到真知性的认识,在行的过程中也就会知之益明。

总之,朱熹的知行说,从深处分析和其“格物致知”是联系在一起的。朱熹的“格物致知”具备了“体知”的两个最基本的特征,在本质上二者是一致的。作为一种内在体证之知,“体知”强调的是主体的生命体验和从事道德实践所必备的自我意识。“体知”是一种认知(致知),也是一种力行,一种道德践履。这种认知与力行的结合一方面使得内在的生命意识转化为现实生命意识和道德行



为,由内而外,由本体而现实;另一方面,它又向内探求,回归生命本体,体悟天理。于是,合内外,一天人,融会知识与道德成为“体知”的最终目标,它的实现即是“仁”的境界的获得或“心与理一”的实现。因此,“体知”更多的是对“天理”或“道体”的体认或体悟。朱熹非常重视“体知”的作用,在他的著述中经常可以遇见“体验”“体认”“体究”等话语,如“讲论自是讲论,须是将来自体验。体验是自心里暗自讲量一次。”^①他又说:“知者,吾心之知;理者,事物之理。以此知彼,自有主宾之辨,不当以此字训彼字也。”(《朱文公文集》卷四十四《答江德功》二)

朱熹言知行则主张知先后,行重于知。故学者必先求知,且辅之以行。不知者固不能行,不践履之而徒托空言亦无以得真知也。朱熹说:“知行常相须,如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先;论轻重,行为重。”(《朱子语类》卷九)认为不知而行,不穷理而言履践,不惟是冥行,简直如盲人,不知如何去行。朱熹所讲的“知”是指道德知识的学问,他所说的“行”是指道德修养,即所谓:“涵养中自有穷理工夫,穷其所养之理;穷理中自有涵养工夫,养其所穷之理。”(《朱子语类》卷九)朱熹的知行观,是指儒家的个人道德修养和实践。由于道德实践需要封建伦理指导,因此“知为先”。又因封建伦理需要实践,所以“行为重”。“知先”“行重”是实践道德的两个方面,有其内在的逻辑一致性。如果从认识的角度看,“知先后”颠倒了主次关系。认识来源于实践,知行之间应以“行”为第一性。“知为先”的主张显然是错误的。至于所谓“行为重”,虽有其合理因素,但其知易行难之说,易启人畏难之心而阻止其实行之志,然其鼓励学者知以易行,行以求知,“求知”的过程,就

① 朱人求:《朱子学刊》,《朱熹哲学的生命意识》,2003年第1期。



是“求理”的过程，“行”的过程也是“寻理”的过程，“知”和“行”都以“理”为其宗，也处处显示出他的理本论思想。然他的理本论的论证，又借助于“太极”，所以，朱熹的认识论和其易学有着密切联系。

朱熹的认识论也是和其本体论贯通的，是为了论证“理”的合理性，论证封建伦理的合理性的，并且其认识论和道德修养问题也是联系在一起的，即他“格物致知”的目的是要人们认识“天理”，提高道德修养境界。朱熹说：“自君臣父子，推之于万物，无不各有所止。”并解释说：“君止于仁，臣止于敬，各止其所，而行其所止之道，知此而能定。……子曰：‘君使臣以礼，臣事君以忠。’君与臣是所止之处，礼与忠是其所止之善。”（《朱子语类》卷十四）这就看出朱熹认识论所要达到的目的就是在认识“天理”的基础之上，“格物致知”，实际上就是对“理”的体认，并且用所体认的“理”去指导行，用所行之“理”启发“行”，强调了“理”、“太极”的本原性。

朱熹认为“太极”、“理”是不生不灭的、永恒不变的，他认为整个世界最根本的“理”只是一个“太极”，“太极”是一个完整的整体，万物只是它的分别的体现；并且认为宇宙只有一个“太极”，这个“太极”是万物的根源，是万物生成存在的根据，每一物都以“太极”为存在的根据，而“物物”都含有“太极”，即物物都有存在之“理”，又具有普遍的“理”，当人们在“穷理”之后，就用这个固定的、不变的理来应付千变万化的事物，这就是他说的：“圣人之学，本心以穷理，而顺理以应物。”（《朱文公文集》卷六十七《观心说》）即以“理”为事物存在之前提，“理”具有先在性，只要掌握了这个本已经存在的“理”，就可以在处理具体变化的事物中发挥无穷的作用，就可以用古代道理驾驭当代的事件，用不变的概念制约变动的行动，正如他说：“理定既实，事来尚虚。用应始有，体该本无。稽实待虚，存体应用。执古御今，以静制动。”（《易学启蒙·附录》）

第三部分

朱熹心性论和易学的关系

朱熹论“心”、“性”都离不开稟气，而稟气和易学上的“阴阳”有关。又在论述“气质之性”时用“阴阳”、“五行”来论之。故而朱熹的“心性”论和易学有着密切的联系。



第一章 “心”、“性”和“太极”

朱熹把“理”、“道”、“太极”、“天”、“心”、“性”都看成是“一以贯之”的密切联系的东西。在强调“理”的绝对本体地位的同时，又强调“理”“具于心”。认为“心”蕴藏天地万物之“理”。朱熹认为，“性”是“理”，不是“心”，“性”是形而上者，“心”是“气”之“精爽”。即按照一般的解释，朱熹在心性论上，以“理”为“性”，以“气”为“心”，“性”和“心”便是形而上与形而下、体与用的关系。而“理”与“太极”相连，“气”与“阴阳”有关，由此看出朱熹的心性论和易学有密切关系。

蒙培元先生认为：“朱熹心性论的基本观点是：‘心有体用’、‘心统性情’，并且只有把二者结合起来，才能说明朱熹心性论的基本特征。”^①

牟宗三先生则认为，“朱熹的心性论是实在论的，而不是本体论的，心性关系是静涵静摄系统，而不是既存在又活动的纵贯系统。”^② 尽管各家对朱熹心性论的看法不同，但都认为朱熹以“性”为形而上者之“理”，“心”为形而下者之“气”。

朱熹认为“理”是人之性的根源，“气”是人之“形”的构成原因，“性”安顿在气上。他说：“人之所以生，理与气合而已。天理固浩

① 蒙培元：《孔子研究》，2000年第5期，第328页。

② 牟宗三：《心体与性体》，上海古籍出版社，1999，159页。



浩不穷,然非是气,则虽有是理而无所凑泊,故二气交感、凝结生聚,然后是理有所附著。凡人只能言语、动作、思虑、营为皆气也,而理存焉。((《朱子语类》卷四)因而朱熹认为,看来,不但人体的形成依赖于“理”和“气”,而且人“性”的形成同样依赖于“理”和“气”。按照他的“性主于理”的观念,人的最根本的性——“天命之性”本质上便是“理”,而人的“气质之性”则是由理气相杂而成。由于“理”为主,“理”在先、“气”在后,因而人的气质之性本质上也由气决定。所以朱熹说:“论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之。未有此气,已有此性;气有不存,而性却常在。虽其方在气中,然气自是气,性自是性,亦不相夹杂。至论其遍体于物,无处不在,则又不论气之精粗,莫不有是理。”((《语子语类》卷四)这就是说,天命之性即是“理”,“理”表现在具体的个人身上,则与“气”不能相离;及“理”与“气”相杂,就成为气质之性了。因为“性”即是“理”,而“理”先于“气”,这表明,人性归根到底来源于“理”,以“理”为最终的根据。所以朱熹认为,人性即是所谓的“理”。“理”又名之曰“太极”。故而又认为“人性为太极”,他说:“因问:‘《太极图》所谓太极,莫便是性否?’曰:‘然,此是理也。’”(《朱子语类》卷九十四)这就是说“理”即“性”,这便和易学上的“太极”紧密相连起来。


他又说:“性是太极混然之体,本不可以名字言。但其中含具万理,而纲理之大者有四,古命之曰仁、义、礼、智。”((《朱子语类》卷七十四)这就是说,人性本体与“太极”之本体本是浑沦不分的,“太极”不可名言,人性本体亦不可名言,但二者中都包含着天下万理,“而纲领之大者有四”,即是所谓仁义礼智。这一观点,是朱熹以天道说明人性,以人道说明天道,以宇宙本体阐释人性,以人性之本体阐释宇宙本体。在这里,朱熹以“太极”释性,可以看出“性”



的概念和易学上的“太极”的密切联系。朱熹说：“气质是阴阳五行所为，性即太极之全体。但论气质之性，则此全体堕在气质之中耳，非别有一性也。（《朱文公文集》卷六十一《答严时亨》二）也就是说，他认为“性”是太极之全体。

朱熹认为，周敦颐的《太极图》，由上圈无极太极至下圈万物化生，具有“天道”、“人道”的双重意义：一种是天道的自然规律；一种是人道的规律。也就是说，按照朱熹的理解，《太极图》以一种图式揭示了两种理论，既阐发了“天地之化”，又揭示了“性情之妙”，这“性情之妙”就是从人性方面对《太极图》的阐释。

正像朱熹所说：“某许多话，是太极中说已尽。太极便是性，动静阴阳是心，金木水火土是仁义礼智信，化生万物是万事。”（《朱子语类》卷九十四）可见朱熹的人性论也是从对易学《太极图》的理解而发的。

朱熹在《图解》中先把整个图从头至尾、从天地之化的宇宙论的角度进行阐释，而后再把整个图从上至下从人性论的角度进行阐释，例如他在《太极图说解》中论述道：“惟人也得其秀而最灵，则所谓人○者，于是乎在矣。然形，☶ 之为也；神，☵ 之发也；五性， 之德也；善恶，男女之分也；万事，万物之象也。”^① 也就是说，人的仁义理智信都与“阴阳”、“五行”有关。我们在这里，不探求他的这种理论是否正确合理，但可以看出朱熹试图从易学的角度引出人性论问题的探讨。

“太极”是易学中的范畴，用“太极即理”的阐释，理学家又把“太极”融进了理学的范畴系列，在朱熹这里，“太极”又常常用来指人物之“性”。朱熹认为，以人身而言，“性”就是“太极”，是心之动

① 朱熹：《朱子全书》第十三册，上海古籍出版社，70页。



的本体。正如朱熹说：“夫易，变易也，兼指一动一静、已发未发而言之也。太极者，性情之妙也。乃一动一静、未发已发之理也。”（《朱文公文集》卷四十二《答吴晦叔》四）又说：“未发之前，太极之静而阴也；已发之后，太极而动而阳也。其未发也，敬为之主而义已具；其已发也，必主于义而敬行焉。则何间断之有哉！”（《朱文公文集》卷四十《答何叔京》二十九）也就是说，“太极”是性情的主宰，我们不能从字面上来理解朱熹关于“太极”的动静的意思，因为他认为“太极”是不动的，所以我们理解朱熹所说的“太极”的动静，要明白他是说阴阳的动静，在这里“太极”是指的“性”，他认为，“性”为未发，“情”为已发，“性”发为“情”，“情”根于“性”。



第二章 “性”与“阴阳”

第一节 “性”的内涵

“性”是探讨人性理论问题的一个范畴，在中国历史上很早就受到思想家们的关注，并各自提出自己的观点和主张。朱熹也是在继承前人成果的基础上探讨“性”的，在他的心性论中，“心”不是本体范畴，“性”是本体范畴。他说：“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。”（《朱文公文集》卷七十《读大记》）从这里看出，朱熹的“性”和“理”具有同等的意义。正如他说：“性者，人物所得以生之理也。”（《孟子集注》卷八）他又说：“问：‘性之所以无不善，以其出于天也；才之所以有善不善，以其出于气也。要之，性出于天，气亦出于天，何故便至于此？’曰：‘性是形而上者，气是形而下者。形而上者全是天理，形而下者只是那渣滓。’”（《朱子语类》卷五）这是说，形而上者是“天理”，形而下者的“气”是渣滓，显然，“性”与“理”具有同等的形而上学性，在一定意义上说“性”即“理”。

朱熹是位博学家，他对前人的思想进行过系统深入的研究，在人性说方面也吸取了前人的思想，早期董仲舒就曾用“阴阳”论述



过“性”、“情”，董仲舒比附说：“天两，有阴阳之施；身亦两，有贪仁之性。”又说：“天生民，性有善质，而未能善……王教化也。”（《春秋繁露·深察名号》）他还指出，人与禽兽不同，具有先天的善质，但这种善质是潜在的，要经过教育才能转化为人道之善。董仲舒将性划分为“三品”，认为“圣人之性”是善性，“斗筭之性”是下愚者，都不可以名性。只有“中民之性”才可以名性。他认为被统治者的大多数属于“中民之性”，需要统治者加强道德教育。董仲舒说“阳贵而阴贱，天之制也”，“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴”。从天人感应的神学目的论出发，董仲舒把人性看成是人“受命于天”的资质，并明确指出人性包括“性”与“情”两个方面。他认为，性表现于外则为仁，可以产生善；“情”表现于外则为贪，可以产生恶。因此，必须以“性”控制“情”，“损其欲以辍其情以应天”。人性虽然体现了天，可以产生善的品质，但这只是有可能性，只有接受“圣人”的道德教育，然后才可以为善。

朱熹“性”即“理”的思想承自程颐，继承了程颐的“性即理也”之说。他对二程“性即理”一句评价甚高。二程讲“性即理，理则自尧、舜至于途人一也。”（《二程全书》·《遗书》卷十八）朱熹对此评价说：“伊川‘性即理也’，自孔子孟子后，无人见得到此。”（《朱子语类》卷五十九）“伊川‘性即理也’横渠‘心统性’二句，颠扑不破。”（《朱子语类》卷五）

何谓“性即理”？朱熹说：“人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形。”（《孟子集注·离娄下》）朱熹又说：“性即理也，在心唤作性，在事唤作理。”（《朱子语类》卷五）可见，“理”是人性的本质，并且“性”是“理”这种本质在人心中的显现。朱熹弟子陈淳曾释之曰：“盖理，是泛言天地间人物公共之理；性，是在我之理。



只这道理，受于天而为我所有，故谓之性，性字从生从心。是人生来具是理于心，方名之曰性。”（《北溪先生字义》卷上《性》）这就说明了“理”是天地万物公有之理，而“性”是在我之“理”，受于在天之“理”为我所有，才叫做“性”。

而朱熹又把“理”加以实体化，用本体论进一步论证了“性即理”。朱熹认为天地之间有“理”、“气”，人物的产生都是禀受天地之气为形体，禀受天地之理为本性，这样，朱熹的“性即理”比二程有了很大的发展。他说：“性只是理，万理之总名，此理亦只是天地之间公共之理，禀得来便为我所有。”（《朱子语类》卷一百一十七）在朱熹哲学中除指人所禀得天地之理，指“性”之内容及道德原则外，也指“性”是心理活动的本质、规律。正如他说：“正淳问：‘其体则谓之易，只屈伸往来之义是否？’曰：‘义则不是，只阴阳屈伸便是形体。……谓如以镜子为心，其光之照见物处便是情，其所以能光者是性，因甚把木板子来却照不见，为它元没这光底道理。’”（《朱子语类》九十五）从他这番论述中可以看出“性”本体论意义。

但朱熹认为，不能简单地把“性”等同于“理”，他说：“‘人生而静’是未发时，‘以上’即是人物未生之时，不可谓‘性’。才谓之性便是人生以后，此理堕在形气之中，不全是性之本体矣。然其本体又未尝外此，要人即此而见得其不杂于此者耳。”（《朱文公文集》卷六十一《答严时亨》一）这就是说，人未出生时天地之“理”不能叫做“性”，当“理”顿放于一定得形气处之后才能叫做“性”，但是“理”一旦进入形气体质不可避免地受到气质的“污染”，从而使现实的人性不是本来的面目了。他认为，对于现实的人来说，不能简单地说法性就是“理”，只能说“性之本体”是“理”，正如他说：“性之本体，理而已矣。”（《孟子或问》卷十一）也就是说“性”的本体是“理”。

朱熹不仅从本体论的角度论述“性”，而且从具体事物说明其



内在的本质属性,他说:“物物皆有性,便皆有其理。”并且指出了人与万物之性的差异,正如他说:“人之所以为人,以其有是性耳。”(《朱文公文集》卷五十九《答赵恭父》六)为了阐释人“性”,朱熹又探讨了人的形成问题。他说:“人之所以生,理与气合而已。天理固浩浩不穷,然非是气,则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感,凝结生聚,然后是理有附著。凡人之能言语、动作、思虑、营为,皆气也,而理存焉。”(《朱子语类》卷四)也就是说,人之所以能生成,是“理”与“气”相结合的产物。天理固然“浩浩不穷”,十分的广大,“然非是气”,即仅有理而无“气”,“理”便无处附著,不能生物,也不能生人。只有阴阳二气相互交感,“凝结生聚”,“理”才有所附著,物才能产生,人才能生成。人之所以具有人的一切特性,能够言语、动作、思考,都是因为有了气;有了“气”,“理”便有所依附,人才成为真正的人。有了人也有了探讨“人性”问题的研究。“性”在朱熹哲学中已成为将“理”转化为人与物的属性的关键性范畴。

朱熹以人伦道德作为“性”的内涵,他说:“继之者善,成之者性,这个理在天地间时,只是善,无有不善者。生物得来,方始名曰‘性’。只是这理,在天则曰‘命’,在人则曰‘性’。”(《朱子语类》卷五)他认为,继之者善即天地流行的“天理”,成之者性即流行的“天理”被禀受到个体人物身上所成之性。又说:“仁义礼智,性之四德也。”(《四书章句集注》)关于“性”的内涵,朱熹这样规定:“然尝闻之,人之有是生也,天固与之以仁、义、礼、智之性。”(《朱文公文集》卷十五《经筵讲义》)正像张立文先生所说:“既然他以‘性’的内涵为‘仁’、‘义’、‘礼’、‘智’,那么,从本质上讲,他以‘性’为‘善’。但如果朱熹的人性论仅至于此,则与孟子的“性善论”又有何别?朱熹岂不与孟子一样,面临着“恶”从哪里来的难题吗?于是朱熹总结了先秦以来关于人性论的论争,展开了关于‘天地之性’与‘气质



之性’的论证。”^①

第二节 “气质之性”与禀气

朱熹在解释“气质”时说：“阴阳是气，五行是质。有这质，所以做得物事出来。”（《朱子语类》卷一）可见，朱熹是通过易学上的“阴阳”、“五行”对“气质”进行阐释的，同时又吸收了张载“天地之性”与“气质之性”相分的思想。张载认为：“‘天地之性’是永恒的，道德性命是长在不死之物矣，己身则死，此则常在。”（《张载集》之《经学理窟·义理》）这种永恒存在的“天地之性”就是“诚”，不因具体人物而消亡。张载《正蒙·诚明篇》说：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉，故气质之性，君子有弗性者焉。”也就是说，“天地之性”是本原，是人和物未存在之前就有的本性。“气质之性”是人与生俱来的与每人的生理、身心相结合的具体本性。“气质之性”与“禀气”有关，“禀气”不同，则气质有种种区别，所以自然界形形色色，所形成的人也有禀气厚薄之分、智愚之异。朱熹说：“论天地之性，则专指理言。”（《张载集》之《正蒙·诚明篇第六》）“气质之性”既有善的一面，也是恶的来源；而“天地之性”是纯一无缺的，是善。它们之间的关系，既相区别，又相统一。

朱熹认为“天地之性”与“气质之性”是有区别的，区分了“天命之性”和“气质之性”两个层面。

所谓“论天地之性，则专指理”（《朱子语类》卷四），就是说“天地之性”指人禀理而生，专以理而言，是纯粹至善的性。朱熹认为，

^① 张立文：《朱熹思想研究》，中国社会科学出版社，1981，474页。



“性”表现在物上则是“物性”，即物中的“理”。“性”表现在人身上则为“人性”，其“天命之性”则为“天理”。这样，朱熹通过对“性”的论述，把“天理”化为人与物的本质属性，使“天理”所包含的“三纲五常”通过人表现出来，把“天理”复归为现实社会的封建纲常名教，因而，朱熹哲学中的“性”，是先验的“天理”外化为封建纲常名教的枢纽。于是他认为“天命之性”，是从世界本原“理”中来的，所以，是指“理”而言，即人生就有仁义礼智至善的本性。

所谓“气质之性”，是指“以理与气杂而言之”（《朱子语类》卷四），就是指人禀气而有形的、有清浊偏正善恶的性。为了解释“气质之性”如何是“理与气杂”，朱熹有时也以水为比喻。《朱子语类》卷四载：“先生言气质之性。曰：‘性譬之水，本皆清也。以净器盛之，则清；以不净器盛之，则臭；以汙泥之器盛之，则浊。本然之清，未尝不在。但既臭浊，猝难得便清。故‘虽愚必明，虽柔必强’，也煞用气力，然后能至。’”这说明，理本是清明纯粹，无有不善的。“气质之性”，是从构成身体的“气”中来的，所以是“理”与“气”的掺杂。他认为血气有偏有驳，而且还受物欲所蔽，所以“气质之性”亦有善有不善。

朱熹又论述了“天地之性”与“气质之性”的联系。

其一：两者是不相离的。朱熹认为，人性是两元的，有“天命之性”，有“气质之性”。他认为“天命之性”与“气质之性”不能分离，正如理气之不能分离一样。若是只有天命之性而无气质之性，或是只有气质之性而无天命之性，人便不成其为人。朱熹论述了人性的构成。他说：“如有天命之性，便有气质。”（《朱子语类》卷四）所谓“气质”，即“气质之性”。正如朱熹所说：“有气质之性，无天命之性，亦做人不得；有天命之性，无气质之性，亦做人不得。”（《朱子语类》卷九十四）这里的“性”，即所谓“天命之性”；这里的“气”，即



所谓“气质之性”。意思是，“天命之性”加上“气质之性”，才构成具体的人性。这同样是说，人性包括着“天命之性”与“气质之性”两个方面，缺一不可。

其二：“天命之性”和“气质之性”既相杂又相依，认为“天命之性”寓于“气质之性”之中，但“天命之性”离开了“气质之性”则无安顿处；反之，“气质之性”出自“天命之性”，离开“天命之性”，“气质之性”也就无有归处。可见“天命之性”与“气质之性”的关系是相互依存、缺一不可的关系。正如他说：“性非气质，则无所寄；气非天性，则无所成。”（《朱子语类》卷四）“天命之性”与“气质之性”的关系，就如同“理”与“气”的关系一般。他说：“天命之性，若无气质，却无安顿处。”（《朱子语类》卷四）所以，“性”不能离开血气而存在。反之，“气质之性”也赖于“天命之性”。他说：“如有天命之性，便有气质，若以天命之性为根于心，则气质之性，又安顿在何处！”（《朱子语类》卷四）这说明了“天命之性”和“气质之性”相互依存不可分割的关系。

其三：朱熹又从发生学的角度说明了“天命之性”与“气质之性”的关系，朱熹在解释程颐的“人生而静以上不容说”一段话说：“‘人生而静以上’，即是人物未生时，只可谓之理，说性未得，此所谓在天曰命也。‘方说性时，便已不是性’者，言才谓之性，便是人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣。故曰，‘便已不是性也’，此所谓在人曰性也。”“人具此形体，便是气质之性，‘才说性’，此‘性’字是杂气质与本来性说，便已不是性，这‘性’字却是本然性。”（《朱子语类》卷九十五）朱熹认为“天命之性”派生“气质之性”，他说：“性只是理，气质之性，亦只是这里出。若不从这里出，有甚归着。”（《朱子遗书》之《延平答问》）这就从发生论的角度论证了“天命之性”与“气质之性”的不相分离的关系。



因此,“天命之性”是观念性的抽象存在,而“气质之性”是现实存在的,因为离开气禀就没有“性”,而与“气质”结合的“性”朱熹称之为“气质之性”,也就是理气结合的“性”。

第三节 “性”与“阴阳”

朱熹以其渊博的知识,对前代哲学家都进行了研究。他在继承了前人的基础上,提出了“性气二字,兼言方备。孟子言性不及气,韩子言气不及性”(《朱子语类》卷五十九)的观点,这是对二程性气关系说的继承和发展。

朱熹认为:“人之有生,性与气合而已。然即其已合而析言之,则性主于理而无形,气主于形而有质。”(《朱文公文集》卷四十四《答蔡季通》二)这便是说,人之所以有生,乃是“性”与“气”相合而成。

他又说:“‘论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是。’所以发明千古圣贤未尽之意,甚为有功。大抵此理有未分晓处,秦汉以来传记所载,只是说梦。韩退之略近似。千有余年,得程先生兄弟出来,此理益明。”(《朱子语类》卷四)指出了如果只是论性善而不言“气”,或只是讲“气”而未论及“性”,都不正确,他们都没有把性气二者结合起来,就不知道性善之本。

他认为,性气对人来说都是不可缺少的。他说:“人之有生,性与气合而已。”(《朱文公文集》卷四十四《答蔡季通》二)所以性必须兼气。他又认为,“性”是本原,“气”是派生,正如他说:“未有此气,虽其方在气中,然气自气,性自性,亦自不相夹杂。”(《朱文公文集》卷六十一《答林德久书》)也就是说“性”是本原性的存在,而“气”的



存在是暂时的,但“性”却是永存的,所以“性”和“气”不相离。

而“气”是指“阴阳”二气,则朱熹论“性”和易学上的“五行”、“阴阳”是密切联系的,如他所说:“天道流行,发育万物。其所以为造化者,阴阳五行而已。而所谓阴阳五行者,又必有是理而后有是气。及其生物,则又必因是气之聚而后有是形。故人物之生,必得是理,然后有以为健顺仁义礼智之性;必得是气,然后有以为魂魄五脏百骸之身。”(《大学或问》卷一)可见,朱熹认为,“阴阳”、“五行”之气聚集起来,就形成了人类和动植物的形体,形成了动物的“魂魄五脏百骸之身”,而朱熹又认为“性”主于“理”而无形,“气”主于形而有“质”。“性”是本原,“气”是派生,虽然“性”和“阴阳”二气不相杂,但“性”和“阴阳”二气不相离。



第三章 “心”与“阴阳”

第一节 “心”的内涵

古代学者对“心”的界定各有其说,说法不一。朱熹在继承了前人心说的基础上,提出了自己的观点。他说:“心,主宰之谓也。”(《朱子语类》卷五)也就是说,“心”主宰万事,但“心”为主宰主要强调的是“心”在认识过程中的主导作用,并不是认为“心”是物质世界的本体,也就是说,他认为“心”为主宰是限于认识论方面,而“理”为主宰则是指整个宇宙的主宰。正如他说:“心固是主宰底意,然所谓主宰者,即是理也。”(《朱子语类》卷一)

在朱熹看来,所谓“心”,是指人的主观观念之“心”,是人的知觉认识能力,作为认知主体,是人的行为主宰,他说:“人心万事之主,走东走西,如何了得!”(《朱子语类》卷十二)认为“心”具有主观作用,万事万物统摄于心,能够自主地应事接物,使事物的发展变化按照人的主观愿望发展。但朱熹“心”为主宰的思想把“心”的主宰限定在认识论和“心”对“性”、“情”的关系范围内,是有条件的、相对的。朱熹并未把“心”直接作为宇宙本体,他所论及的是知觉思虑之心、虚灵无限之“心”、“道心”与“人心”的合一的“心”。



他认为：“心有体用。”（《朱子语类》卷五）“心”之体是指“天地之性”，即“天理”；“心”之用是指“心”发动而产生出来的情绪，即情欲。前者称“性”，后者叫“情”，两者均统一于“心”。

所谓心体，既有主体之义，又有本体之义，既不离个体的知觉之“心”，又是超越的普遍的绝对。一句话，心体就是“性”，就是“理”。由于它是超越的本体存在，因而是一身之主宰，也是万事万物的主宰。“妙性情之德者心也，所以致中和立大本而行达道也，天理之主宰也。”（《朱文公文集》卷六十七《太极说》）“心”之所以成为主宰，不仅仅是从认知功能而言，主要是从本体论存在论的意义上说，不是“心”主宰“天理”，而是“心”以其“天理”为主宰。“心固是主宰底意，然所谓主宰者即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。”（《朱子语类》卷一）这显然是心性合一论的说法。

有时朱熹又有“天地之心”的提法，所谓“天地之心”是指天地生物之“心”，它是宇宙万物和包括“人心”在内的天下之心存在的总根源。朱熹发挥了程颐的观点，把天地之“心”作为万物产生的总根源。他说：“伊川言：‘一阳复于下，乃天地生物之心’一段，盖谓天地以生生为德，自‘元亨利贞’，乃生物之心也。”（《朱子语类》卷七十一）又说：“元亨利贞便是天地之心，而元为之长。”（《朱文公文集》卷四十《答何叔京》十七）这是朱熹从宇宙本体论的角度论述的，认为元、亨、利、贞表现为天地生物的过程，其中元是万物资生、造化发育的开端，有了天地之心才有了天地万物及整个物质世界。“人心”与“天地之心”的区别是：“人心”具有知觉意识，“天地之心”无知觉意识。而心性论中，和“性”相对的“心”一般指“人心”。朱熹说：“夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也。为主而不为客者也，命物而不命于物者也。”（《朱文公文集》卷六十七《观心说》）在这里还是凸现了朱熹“心”为主宰的思想。



但是,任何一物,都有“理”有“气”,更何况“心”。“心”是“理气之合”(陈淳语),认为“心”不同于一般的物,它是“虚灵明觉”之体,“神明不测”之物。从一定意义上说,“心”与“性”是认知关系。“心”是能觉,“性”是所觉。“所觉者,心之理也;能觉者,气之灵也。”(《朱子语类》卷五)但知觉之“心”并不仅仅是指气而言。“问:‘知觉,是心之灵固如此,抑气之为邪?’曰:‘不专是气,是先有知觉之理,理未知觉,气聚成形,理与气合,便能知觉。’”(《朱子语类》卷五)就知觉而言,它是理气之合,故而就不能单单用形而下之“气”来解释,而是“理”与“阴阳”二气相结合的产物。

第二节 “道心”、“人心”与禀气

朱熹认为,人的知觉按其来源和内容分为“道心”和“人心”两种。人本来只有一心,但在所主上不同,则有“道心”与“人心”之别。由天理所主,则为“道心”,由人欲所主,则为“人心”。他又说:“人只有一个心,但知觉得道理底是道心;知觉得声色臭味是人心,不争得多。‘人心人欲也’,此语有病,虽上智不能无此。”“只是一个心,知觉从耳目之欲上去便是人心,知觉从义理上去便是道心,人心则危而易陷,道心则微而难著。”(《朱子语类》卷七十八)“知觉”是从心的认知层面上说,包括知觉和思虑直觉等方面,但因“知觉”内容不同而有“道心”、“人心”之分,“道心”是知觉得义理者即道德意识,“人心”是知觉得耳目之欲者即生存意识。前者表现为自觉的道德理性,后者只是生理心理需要。

“道心”、“人心”从来源上讲,是由于禀气所至,道心来源于“性命之正”,完全出于义理;人心则来源于“形气之私”,杂有人欲。他



说：“人自有人心道心，一个生于血气，一个生于义理。”（《朱子语类》卷六十二）这是说“人心”是“血气”所生，“血气”是指生理需要；“道心”是由于“义理”所至，而“义理”是指道德伦理等精神需要。由于朱熹坚持先验道德论，故所谓“义理”被认为是源于心性本体，血气则是生命的基本物质条件。因此，他所谓知觉，主要是指人的内部知觉或自我知觉。这就是所谓主体意识。“人心”包括个体意识的内容，“道心”则是群体意识。在这里，“人心”必须接受“道心”的指导，合于“道心”者为之，不合于“道心”者不能为。“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，乃善也。”（《朱子语类》卷六十二）朱熹又从禀气说来说明人有“道心”和“人心”的不同，他在《中庸章句序》中说：“心之虚灵知觉，一而已矣。而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心；亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。”也就是说，人具有“道心”和“人心”之分，就是因为人具有形体和性理，大凡人生，禀气为形，禀理为“性”。各种情欲根源于血肉之躯得性体，然道德是根源于性命之正，故而构成两种不同的知觉。又情欲不加控制就会“危”；良心则潜在内心深处，微妙难见。但无论如何，人不外乎形体和性理两种存在形态，所以也就会具有“道心”和“人心”。

第三节 “心”与“阴阳”

在“心”与“气”的关系问题上，朱熹认为“心”属于“气”之虚灵，即“气”中的虚灵部分是构成直觉之心的要素，但“心”又不完全等



同于“气”，正如他说：“不专是气，是先有知觉之理。理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。譬如这烛火，是因得这脂膏，便有许多光焰。”（《朱子语类》卷五）这就是说，心之知觉不专是气，它既是“气”之虚灵，又以“理”为根据，“气”聚成形，理气结合，才有知觉。他认为“心”与“气”关系的实质，就是“心”之知觉来自于“气”之虚灵，但以“理”为存在的根据，“理”是“心”产生的最终根源。

朱熹又说：“心之知觉，又是那气之虚灵底。聪明视听，作为运用，皆是有这知觉。”（《朱子语类》卷六十）也就是说，“气”之虚灵表现在“心”之知觉，主体的认识功能和属性来源于虚灵之“气”，虚灵属于“气”，虚灵的属性就是知觉，然后通过虚灵与知觉，把“气”与“心”联系起来，显现了“心”与“气”的密切关系，也就是“心”之知觉离不开“气”。

朱熹有时明确地把“心”比喻为“阴阳”，他说：“性犹太极也，心犹阴阳也。”（《朱子语类》卷五）他又说：“心之理事，心之动静是阴阳。”（《朱子语类》卷五）也就是说，“心之理”是“太极”，是“心”存在的根据，“阴阳”是“心”之动静的表现。

总之，朱熹把“理”、“道”、“太极”、“天”、“心”、“性”都看成是“一以贯之”的密切联系的东西。在强调“理”的绝对本体地位的同时，又强调“理”“具于心”。认为“心”蕴藏天地万物之“理”。朱熹认为，“性”是“理”，不是“心”；“性”是形而上者，“心”是“气”之“精爽”。即按照一般的解释，朱熹在心性论上，以“理”为“性”，以“气”为“心”，“性”和“心”便是形而上与形而下、体与用的关系。而“理”与“太极”相连，“气”与“阴阳”有关，由此看出朱熹的心性论和易学有密切关系。

正如朱熹在注“天命之谓性”时说：“命，犹令也；性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是



人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”（《中庸章句》）其意思是说，“理”是一般，万物是特殊，“理”化生万物，必须借助“气”，即借助“阴阳五行”之气。“阴阳五行”之气得了所禀之理，就化生万物了，而人所禀之“理”就是“性”。正如冯友兰先生说：“朱熹在这里所讲的理，不是一类事物的理，而是自然界的一切事物的公共之理，这就是‘阴阳五行之理’。自然界的事物都禀受了这个公共的理，就都有‘健顺五常之德。’”可见，朱熹在论述人性时，总借助易学的主要概念“太极”、“阴阳五行”来论述，从而看出朱熹的探讨人性论时的思路和其易学的思路往往是交织的，易学的思想已经渗透到了他的整个思想中，当然包括他理学的建构。

第四部分

朱熹道德论和易学的关系

一般认为，朱熹的道德论主要是在《四书集注》中阐发的，这是正确的。因为在朱熹看来，《大学》是“初学入德之门”，《中庸》是“孔门传授心法”的重要著作，是儒家相传的思想原则，“中庸”是道德行为的最高标准。但是，我们也不能否认，朱熹在论道德原则的“三纲五常”时，把“五常”也和易学上的“五行”联系起来，并且在论“灭人欲”时，也把“人欲”

同稟气相联系，故而我们应该实事求是地承认，朱熹的道德论和易学有关。

《周易》中已经蕴含了道德论，如《周易·系辞》曰：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故《履》，德之基也；《谦》，德之柄也；《复》，德之本也；《恒》，德之固也；《损》，德之修也；《益》，德之裕也；《困》，德之辩也；《井》，德之地也；《巽》德之制也。”可见，《周易》的八宫卦，卦卦都是讲的“德”。又《周易·系辞》曰：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”“崇德”和“广业”二者相辅相成，相互配合，一方面，“崇德”是为了“广业”，因为有才德的人品德高尚，通情达理，中正端庄，美德超逸，就会得道多助，利于建立丰功伟业。另一方面，“广业”又是为了“崇德”，像《周易·系辞》所说：“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。”也就是说，研究事物之理，是为了经世致用，而使

利起用，改善生活，使身有所安，最终提高人们的道德水平，而心情舒畅，宁静幸福。朱熹深入研究《周易》，并吸取了各方面的思想，其中的崇德思想更是融合在其理学中。

自古以来，人们对“道德”的界定不同，但一般意义上说，道德是指调整人与人之间以及个人和社会之间关系的行为关系总和。朱熹在谈到“道德”内涵时说：“道者，人之所共由”；“德者，己之所独得。”（《朱子语类》卷三十四）而“道德”的内容，他是这样规定的：“道者，古今共由之理，如父之慈，子之孝，君仁，臣忠，是一个公共底道理。德便是得此道于身，则为君必仁，为臣必忠之类，皆是自有得于己，方解恁地。尧所以修此道而成尧之德，舜所以修此道而成舜之德。”（《朱子语类》卷十三）即慈、孝、仁、忠是公共的道理或古今共由之道，做到这些就谓道德。他还对“仁”和“义”作了阐

释：“德字从心者，以其得之于心也。如为孝，是心中得这个孝；为仁，是心中得这个仁。若只是外面恁地，中心不如此，便不是德。”（《朱子语类》卷二十三）即他认为“仁”具有先天性，“德”是一种至上的善心，如果从心里体现这种仁心，也就具备了德。朱熹的道德论涉及了“天理”与“人欲”的关系、“义”与“利”的关系等，并且把“三纲五常”作为当时封建社会的道德原则。而朱熹在诠释“五常”、“人欲”、“利”时都和易学有密切联系。



第一章 “五行”配“五常”

“五行”指的是“金”、“木”、“水”、“火”、“土”。“气”是指“阴阳”二气，而“五行”、“阴阳”都是易学的基本概念；“五常”通常指的是“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”，是朱熹理学中涉及到的概念。朱熹把“五常”即“仁、义、礼、智、信”等德目，作为人与人之间关系的伦理道德准则，然而这“五常之理”和易学上的“五行”有着紧密联系，有其深厚的易学底蕴，故以“五行”配“五常”。他说：“五常，仁义礼智信，五行之性也。”（《周子全书》卷七《通书·诚下解》）朱熹说：“人禀五行之秀以生，故其为心也，未发则具仁义礼智信之性以为之体，已发则有恻隐、羞恶、恭敬、是非、诚实之情以为之用。盖木神曰仁，则爱之理也，其发为恻隐。……是皆天理之固然，人心之所以为妙也。仁之所以为爱之理，于此其可推矣。”（《四书或问》·《论语或问》卷一）朱熹认为，“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”等是以“木”、“火”、“金”、“水”、“土”的“五行”作比附的，他说：“盖木神曰仁，则爱之理也，而其发为恻隐；火神曰礼，则敬之理也，而其发为恭敬；金神曰义，则宜之理也，而其发为羞恶；水神曰智，则别之理也，而其发为是非；土神曰信，则实有之理也，而其发为忠信。”（《四书或问》·《论语或问》卷一）这是说，“五行”配“五常”，而认为“五常”即“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”的“性”，是人与生俱来的，其发为“恻隐”、“羞恶”、“恭敬”、“是非”、“忠信”的“情”。朱熹说：“仁义



礼智，岂不是天理？君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，岂不是天理？”（《朱文公文集》卷五十九）其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”（《朱文公文集》卷七十）这表明，被哲理化、思辨化了的“天理”，正是儒家伦理纲常的集中体现。

有学者认为，“五常”一辞，可能最早的文献见于《尚书·泰誓》“商王受狎侮五常”，但因被辨为伪书，因此很难断定确为周时所作，但是这“五常”的用法与《尚书·甘誓》“威侮五行”相类，因此是否为人辑录时所改尚未可知。但是“五常”之说确实是在战国末年、秦汉之际的《庄子·天运》、《韩非子·解老》及《吕氏春秋·慎行览》中被使用。而朱熹根据他所处的时代需要，又对“五常”进行了论证，然朱熹的“五常”与易学上的“五行”是联系在一起的。

“五行”配“五常”显示了易学和道德伦理的关系。“五行”配“五常”不是朱熹的独创，朱熹的独创是他用“太极”不动论证三纲五常的不变性，恰好这更证明了他的道德论也和易学有关系。中国的古代，早就有“五行”配“五常”之说，并且“五行”配“五常”的提法也有一个演化过程。

易学离不开五行说，五行说是易学的骨架，五行是指水火木金土五类物质存在的运动形态，它并非狭义地指五种物质元素，而是指五类性质不同，而又相互联系、相互作用的物质及其运动过程，是一种系统论。五行学说采用取象比类的方法，把需要说明的事物或现象，粗略地分为五类，将具有相似属性的事物或现象，分别归属于五行之中，并在五行属性的基础上，运用五行规律解释和说明事物或现象的联系及变化。

有学者考证了西安半坡村等仰韶文化遗址出土的许多尖底汲水陶罐。这种陶罐两侧系绳，空时倾斜，将满时直立，水盛满时自动倾覆，表明当时在实践中对于物体的重心与平衡已有一些初步



的认识。商代人们已能制造石磬和成套的铜铙等乐器,经过对河南安阳大司空村出土的商代后期的铜铙的研究,推测当时已具有十二音律中的九律,并已有了五度谐和的观念。商周间我国已有“五行说”和“阴阳说”。“五行说”认为世界万物都是由金、木、水、火、土五种基本物质元素所组成,“阴阳说”认为万物发展变化的原因是“阴”、“阳”两种相对抗的力量,这是我国古代具有朴素唯物主义和朴素辩证法因素的关于物质构成和变化学说。

据张其成考证:1973年湖南长沙马王堆三号汉墓出土了《易经》和《易传》。《易传》有六篇即《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》,其中提到“五行”一词有三次,即《二三子问》提到两次,《易之义》提到一次,此外《要》提到“水火金土木”一次。因而有学者认为,将五行观念引入易学,始于汉墓出土的帛书《易传》。其《二三子问》释《晋卦》卦辞“康侯用锡马蕃庶,昼日三接”说:“圣人立正(政)也,必尊天而敬众,理顺五行,天地无困,民口不渗,甘露时雨聚降,烈(飘)风苦雨不至,民心相醕以寿,故曰蕃庶……”《要》又说:“又(有)地道焉,不可以水火土金木尽称也,故律之以柔刚。”由此证明了“五行”在帛书中已经有记载了。

“五行说”的直接来源是五材说。据《尚书大传·周传》,武王伐纣,军至殷都之郊时,士兵们唱道:“水火者,百姓之所饮食也;金木者,百姓之所兴作也;土者,万物之所资生也,是为人用。”这是关于五材说的早期记载,其中讲到的水、火、金、木、土是与人的生活密切相关的五种东西,水火用于饮食,金木用于造作,土有生长万物(尤其是庄稼)之用,这是为人所用的五种最重要、最普遍的东西,是人们日常生活所必需的五种材料,故谓之五材。子罕曰:“天生五材,民并用之,废一不可。”(《左传·襄公二十七年》)这也是强调“五材”为人所用的特点。



五材说开始时,不具备太多的理论意义,也缺乏抽象思维的特点。五材只是五种为人所用的东西,其归类也与直接的生活所需相关,水火用于烧煮食物和饮用洗涤,这是最基本的需要。金木相连是由于二者是制造工具、器物的基本原料,金指金属,木为木材。将土归入五材,似带有一定的抽象思维的特点,但事实上仍是源于对土生五谷的直观和对其有生物、载物之用的思考。因此,五材之间并无内在的联系,其联系不在于“天生”,而在于“人用”,从人所需用的意义上五材才产生相关性。

五材说只是先民对与自己的生活密切相关的五种东西的概括,继之而起的五行说则从直接的功用观中解脱出来,开始对五材本身的性质产生兴趣,在理论上更进了一步。《尚书·甘誓》有“有扈氏威侮五行,怠弃三正”之言,但并未作明确的解释。《尚书·洪范》所记载的箕子向周武王陈述的天帝赐予禹的“洪范九畴”中关于五行的内容:“五行,一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。”并对五行的性质进行了描述:“水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”也就是说,“木曰曲直”,意思是木具有生长、升发的特性;“火曰炎上”,是火具有发热、向上的特性;“土曰稼穡”,是指土具有种植庄稼,生化万物的特性;“金曰从革”,是金具有肃杀、变革的特性;“水曰润下”,是水具有滋润、向下的特性。又将其和“咸”、“苦”、“酸”、“辛”、“甘”相联系。

这表明已从五种东西对人的功用的研究开始转为对它们本身性质的探索与研究,于是,将“五行”与“五味”相对应,表明“五行”已开始成为一种模式和理论,不只限于其自身的功用和性质了,这确实是一大突破,为后来五行说成为一种理论体系奠定了基础。

五行相生思想还可推至殷末周初,文王八卦即包含了这一思



想。据文王八卦，八卦的次第是震、巽、离、坤、兑、乾、坎、艮，其中震、巽为木，离为火，坤为土，兑、乾为金，坎为水，正体现了木、火、土、金、水五行相生的关系。

五行说演变成一种理论模式之后，就不只是对水、火、金、木、土的功用和性质的简单说明，而是又与四时、五方学说结合起来，使之成为一种时空理论体系，同时又探索了五种东西之间的内在结构和联系，使之成为一种系统的宇宙模式。

五行学说的成熟不仅意味着五行之间关系的深化和系统化，还使五行本身的意义和所指产生了深刻的变化。原初的五材是指人们的日常生活所必需的五种东西，体现了一种狭隘的功用观和实用精神。一旦成了一种时空体系和宇宙结构，原初的五材的含义就被扩展了，有人将五行与四时、五方学说结合起来，只是为了赋予五行说时空体系的性质，使之从素朴的五材说和功用观中解脱出来，上升为一种普遍的高级的理论，从而产生了卦气说和风水学。例如：风水学表示方位的方法有：其一，以五行的木为东，火为南，金为西，水为北，土为中。其二，以八卦的离为南，坎为北，震为东，兑为西。其三，以干支的甲乙为东，丙丁为南，庚辛为西，壬癸为北。以地支的子为北，午为南。其四，以东方为苍龙，西方为白虎，南方为朱雀，北方为玄武，或称作“左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武”。这种把“五行”配“五方”用于风水学的理论，有些牵强附会，但是，这一努力体现了先民由直接朴素的功用观向抽象深刻的时空观过渡的探索，表明了理论思维水平的提高，其价值和意义还是不可抹煞的。

五行学说成熟的另一标志是确立了五行之间的内在联系和结构，即它们之间相生与相克(相胜)的关系，从而将松散的五行变为一种整体的系统。《管子·五行》将木、火、土、金、水与五时相对应，



体现了五行循环相生的关系。五行相胜的思想在春秋时期亦已产生,《左传·昭公三十一年》记载“火胜金,故弗克”,《哀公九年》记载“水胜火,伐姜则可”。这一思想在战国后期时已然成熟,邹衍的五德终始说即阐述了这一观点,认为土、木、金、火、水依次相克,并以此解释朝代的变更和历史的循环。邹衍观阴阳五行之消息,建立了五德终始说,五行与阴阳合而为一。《吕氏春秋·应同》曰:“凡帝王之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,先见大螾大蜃。黄帝曰:‘土气胜。’土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木秋冬不杀。禹曰:‘木气胜。’木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时,天先见金刃生于水。汤曰:‘金气胜。’金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火,赤乌衔丹书集于周社。文王曰:‘火气胜。’火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水,天且先见水气胜。水气胜,故其色尚黑,其事则水。”邹衍的这套理论,是以五行的相胜来解释朝代的。

一般学者认为,汉代盛行天人之学,其学专讲天人感应,灾异变化,“阴阳五行说”乃其学的思想理论根基。或者说,其学专以阴阳五行说解释天变灾异现象,用以推论人事祸福。其学依附《周易》、《书·洪范》及《春秋》为经典根据。其中《周易》以阴阳观念为本,天人感应乃其筮占原理所托。《系辞》曰:“是故天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之;河出图,洛出书,圣人则之。”朱熹《周易本义》曰:“此四者,圣人作《易》之所由也。”

据有关专家考证:系统地以五行学说解释《周易》卦爻象和卦爻辞的吉凶,一般认为开始于京房。他以五行配入八宫卦及卦中各爻,乾配金,坤配土,震配木,巽配木,坎配水,离配火,艮配土,兑配金。乾卦为阳卦,各爻配以十二辰的阳支:初爻为子,配水;二爻



为寅，配木；三爻为辰，配土；四爻为午，配火；五爻为申，配金；上爻为戌，配土。坤卦为阴卦，各爻配以阴支，初爻为未，配土；二爻为巳，配火；三爻为卯，配木；四爻为丑，配土；五爻为亥，配水，上爻为酉，配金。其它六子卦各爻，按阴阳区分，配入五行。京房还按八宫卦的次序分别配入五星，即土星镇，金星太白，水星辰，木星岁，火星荧惑。如乾宫的乾、姤、遁、否、观卦，按五行相生顺序分别配土、金、水、木、火诸星，以下各卦依次循环配五星，至最后归妹卦，配岁星。这样，以天文学中的占星术解说人事的吉凶。还以五行生克说解释八宫卦同其爻位的关系。八宫卦为母，其六爻位为子，母子之间依五行顺序存在着相生相克的关系。同时又依据五行休王说提出八卦休王说，认为八卦同五行一样，轮流居于统治地位，某卦当政为王，其它卦则生死休废。所以郑万耕先生说：“京房以阴阳五行学说解《易》，构造了一个以阴阳五行为间架的体系。他将八卦和六十四卦看成是世界的模式，认为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影，作为世界变易的基本法则，即阴阳二气的运行和五行的生克，就表现在八卦和六十四卦及其三百八十四爻之中。从而将西汉以来的自然哲学更加系统化了。”^① 郑先生还认为，以五行学说解释《周易》中的象和数，是郑玄易学的一大特色。把《周易》中的数同五行联系起来，始于西汉刘歆的《三统历》。以五行解释八卦爻位则始于京房。扬雄受其影响，将五行生数和成数配以时间和方位，纳入其《太玄》图式之中，讲一年四季的变化过程和万物的盛衰消长。郑玄吸收了他们的观点，用来解释《系辞传》中的天地之数和大衍之数。郑玄认为，《系辞》中所说的天地之数，就是五行之数。天地之数各有五，一二三四五和六七八九十之数即五

^① 郑万耕：《周易研究》，1994年第4期，186页。



行水火木金土的顺序。前者为生数,即生物之数;后者为成数,即成物之数。此天地之数又代表天地之气,天奇之数为阳,地偶之数为阴。仅有奇数,无偶数相配,即只有阳而无阴,还不能生成万物。所以五行之生数和成数要相配合,即地六配天一,天七配地二,地八配天三,天九配地四,地十配天五,这就是《系辞传》所说的“五位相得而各有合”。有此阴阳之数相配合,天地之气方能生化万物。他还以五行生成之数配以北南东西中五个方位,表示一年气候的变化。“天一生水于北”,表示阴气始于北方水;“地二生火于南”,表示阳气始于南方火;“天三生木于东”,表示阳气兴盛,“地四生金于西”,表示阴气兴盛,“天五生土于中”,表示土居中央,分管四时。但是,只有阳气或只有阴气不能生成万物,所以阴气地六又在北方与阳气天一配合,阳气天七在南方与阴气地二配合。如此配合,天地之总数为五十五,也即大衍之数。由于五行之气各相并相通,故减去五数,惟有五十,所以《系辞》说“大衍之数五十”。此种解释,就易学说,认为天地之数与大衍之数是一致的。大衍之数来源于天地之数。但他又将筮法中的阴阳奇偶之数,推衍为五行之气的生数和成数,以五行相生说为核心,通过易学的形式构造了一个时空间架,作为万物生成的法则,而且这个时空间架又具有数的规定性。这又使其具有了哲学世界观的意义。郑玄此说,成为汉易中象数之学的重要内容之一,后来影响很大,被称为五行生成说。到了宋代,被易学中的图书学派所吸收。刘牧将它用黑白点的图式画出来,称之为洛书;朱熹一派则称之为河图,又成为解释世界的形成和结构的图式。

西汉时期,董仲舒天人感应论、阴阳五行说已形成了完整的体系,建立了一个以阴阳五行为基础的宇宙图式。认为阴阳四时、五行都是由气分化产生的,天的雷、电、风、雹、雨、露、霜、雪的变化,



都是阴阳二气相互作用的结果。董仲舒又把天体运行说成是一种道德意识和目的的体现。董仲舒给天体加上了道德的属性,自然现象成为神的有意识、有目的的活动,甚至日月星辰、雨露风霜也成了天的情感和意识的体现。董仲舒等人又将儒学同阴阳五行合流,儒学流入谶纬。在董仲舒的思想中,天地万物与人都归于阴阳、五行之中,天地之间的相互感应也是阴与阳应,阳与阴感,他在《春秋繁露》中关于五行的篇名就有:“五行对”、“五行之义”、“五行相生”、“五行相胜”、“五行顺逆”、“治水五行”、“治乱五行”、“五行变救”、“五行五事”等篇。董仲舒把五行看成是阴阳运行的五种功能,他说:“五行之随,各如其序,五行之官,各致其能。是故木居东方而主春气,火居南方而主夏气,金居西方而主秋气,水居北方而主冬气。是故木主生而金主杀,火主暑而水主寒,使人必以其序,官人必以其能,天之数也。土居中央为之天润。”^①又说:“人生于天,而取化于天。喜气取诸春,乐气取诸于夏,正衰以当冬。上下法此,以取天之道。……故四时之比,父子之道,天地之志,君臣之义也。”^②董仲舒还论述了五行与四时之间的关系,并且认为人类的情感意志及封建社会中的君臣、父子、夫妇等人伦关系的建立,都取之于天,法之于阴阳,来自于五行。例如他说:“天有五行,木火土金水是也。木生火,火生土,土生金,金生水。水为冬,金为秋,土为季夏,火为夏,木为春。春主生,……由此观之,父授子,子受之,乃天之道也。古曰夫孝者,天之经也。”^③又曰:“木生火,火生土,土生金,金生水,水生木,此其父子也。木居左,金居右,火居前,水居后,土居中央,此其父子之序,相受而布。是故木受水而火

① 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露·五行之义》,中华书局,1957,56页。

② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露·五行对》,中华书局,1957,85页。

③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露·阳尊阴卑》,中华书局,1957,88页。



受木，土受火，金受土，水受金也。诸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。”（《春秋繁露·五行之义》）这是说既是父子关系，其间便有孝道存焉，这是天之道。

而谶纬的阴阳五行说，主要是从神的预言方面来说的，谶纬神学是以阴阳五行说作骨架而建立的，所有的变异预兆大都是用五行说来解释的，并且谶纬把宇宙的万事万物都纳入五行的网络之中，天、地、人无所不包。

《乾凿度》以五常配八卦，认为一年气候的变化体现了人伦之道，说：“孔子曰：八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体；得五气以为五常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震东方之卦也。阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离南方之卦也。阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象，定礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑西方之卦也。阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎北方之卦也。阴气形盛，阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾坤艮巽，在四维。中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。”这就是以震离兑坎四正配仁礼义信，中央不配卦，但维系四维之卦，故配智。五气是指五行之气，以五行配五常，五行主四时，四时分属于卦气，这样卦气就具有了五常的品德。

认为卦气的运转体现了五常之德，天人之际以五常之德作为联结的纽带，也就是说，春生为仁，震卦主之；夏长为礼，离卦主之；秋收为义，兑卦主之；冬藏为信，坎卦主之；中央为智，以统四方，合起来，五者都是卦气运转的正常节律，是一个完整的至道，圣人可以据此“通天意，理人伦”，根据自然的和谐规律来寻求社会的和



谐,体现了人和自然、人与人和谐的人文精神。

汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”后,经学大盛,许多方士化的儒生按照自己的意图附会儒家经典,于是就产生许多解经的著作,当时称做“纬书”。按纬书的说法,继孔子整理了《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》、《乐》以后,汉代学者又作了一些补充的著作,这就是《易纬》、《诗纬》、《春秋纬》、《乐纬》等。这类纬书和谶一样,都是变相的隐语,可以作出各种各样的解释。谶纬的内容相当复杂,包括天官星历,灾异感应、谶语符命、天文地理、风土人情、自然知识、文字训诂,旁及驱鬼镇邪、神仙方术及神话幻想,可以说是光怪陆离,无奇不有。

汉代统治阶级的御用学者,利用旧有的阴阳五行学说,依托儒家的经典,利用谶纬,编造出一些神话,妄称汉朝刘氏皇族是“膺受天命”来统治世间的,这显然是欺骗人民的谬说。

也就是从战国时代开始,原始的阴阳五行观念与天人合一、天人感应学说结合起来,成为一种带有浓重神秘色彩的宇宙观和方法论。《尚书·洪范》谈到了五行,并将五行作为治理国家的九项大方针之一,但没有谈五行之间的关系,也没有把五行看成无所不包的图式,只是到了战国时代,一些术士特别是燕齐一带的方士才在五行之间建立起相生相克的关系,同时又按五行划分所有事物,构起了一套秩序井然的世界体系,这时的五行与《尚书·洪范》中的五行已经有了本质的区别。到了秦汉,阴阳五行学说逐渐被中国的术士普遍承认和接受。通过禀气说,把阴阳五行同人的气质、品质、命运联系起来,从而形成了命理学。而阴阳五行说,就是八字推命术等的主要来源。

曾有中国古代的哲学家,把五行说同探讨宇宙的起源联系起来,用此探讨天地万物的生成发展过程。人类对物质世界的认识



经历了一个漫长的历史过程,古代素朴唯物主义者,把物质世界的起源归结为某种或几种具体的物质形态。例如:泰利斯被认为是西方哲学史上第一位哲学家,他认为水是世界万物的本原,赫拉克里特的火本原说,恩培多克勒的四根说,还有原子论者的原子本原说等。中国古代的五行说,属于对本体论的探讨,它把物质归结为金、木、水、火、土五种具体形态,认为宇宙的一切事物和现象都是由这五种基本要素变化而来的。五行说认为五行是万物的始基,其五行的意义和所指,已经和“五材”有了根本的不同。因此,尽管水、火、金、木、土的名称未变,其性质已产生了根本的变化,已经由用到体,由他在到自在,进行了转变。在五行说发展的同时,有许多古代学者把“五行”和“五常”联系在了一起。

《礼记·礼运》记载:“故人者,天地之心也,五行之端也,食味、别声、被色而生者也。”孙希旦《礼记集解》以为此五行即“仁义礼智信”。因此“五行”之说并不只有水火木金土之“五行”,还有德之“五行”,而且“行”字在上古音中是阳部匣纽,别无其他发音。荀子的批评正好是处于曾子与邹衍之间这段时期的思孟一流,若从思想的发展而言,这一时期的“五行”说正是处于与水火木金土之“五行”相结合的转折期,或者说尝试以德之“五行”的作用提出人道与天道之间联系的可能。这种“五行”的转折与结合在战国晚期出现了以“五常”取代“五行”之说,有时“五常”指的是“德之五行”,有时指的却是水火木金土“五行”。

台湾学者考证道:《庄子·天运》引殷相巫咸之语“天有六极五常”,成玄英《疏》曰:“五常谓五行,金木水火土,人伦之常性也。”“五常”指的是水火木金土“五行”,但又说这是人伦之常性,这一种说法也见于《列子·杨朱》:“人肖天地之类,怀五常之性。”又班固《汉书·艺文志》也提到:“五行者,五常之形气也。”



战国晚期，与荀子约略同时代而同在齐国活跃的是邹衍的“五德终始说”，把五行说结合历史朝代更迭，把这种宇宙观附会到社会历史领域。邹衍有五德终始说，认为五德按其势力强弱之次序终而复始，是一种决定论的历史循环论。董仲舒把“天人”作了牵强的比附，他说：“天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内有五脏，副五行数也。外有四肢，副四时数也。乍观乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。……于其可数也，副数；不可数者，副类。皆当同而副天，一也。”（《春秋繁露·人副天数》第五十六篇）他又用神秘的语言来把自己的政治思想具体化。他说道：“天者群物之祖也，故遍覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦博爱而亡私，布德施仁厚之，设仪立礼以导之。春秋天之所以生也，仁者君之所以爱也；夏者天之所长也，德者君之所以养也；霜者天之所以杀也，刑者君之所以罚也。繇此言之，天人之徵，古今之道也。孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情，参之于古，考之于今。”（《汉书·董仲舒传》）《春秋繁露·五行五事》以“貌、言、视、听、思”五事配五行“木、金、火、水、土”。“思”的地位即《乐书》“圣”的地位。董氏《春秋繁露》发挥的是《尚书·洪范》的“五行”“五事”，只是五行的排列次序略有不同。《春秋繁露》把“思”释为“容”，即包容、宽容之意，以“容作圣”，释《洪范》的“睿作圣”。董仲舒认为：“王者承天意以从事。”（《天人三策》）因此，仁义礼乐之道，五常之道，就是天意。是天要求世人行仁义礼乐，守三纲五常。因为“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》）。

《乾凿度》说“变易也者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废”。在《乾凿度》看来，“五行”四时的变化最终都源于气的变化，或者说五行、四时本身就是一种气，即“五行”之气，



四时之气。而四时之气与“五行”之气又不是一种纯粹自然意义上的气，它实际上成了天人感应的枢纽。《乾凿度》托孔子之口，将“五气”和“五常”联结在一起，其目的在于为理想的社会寻求一种天道的或者说是哲学上的根据。《乾凿度》说：“孔子曰：八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁义礼智信是也……”《乾凿度》中又说：“故《易》者，所以经天地，理人伦，而明王道。是故八卦以建，五气以立，五常以行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣夫妇之义，度时制宜，作网罟，以佃以渔，以贍人用。于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性，八卦之用。”这一段话集中概括了卦气说的天人之学的本质，认为天人为一体，天与人相互感应，认为卦气运转是否正常，与人行行为特别是君主的决策有很大关系，所以人们可以通过观察卦气来预言政治的得失，也可以通过自然界的灾害对人们的昭示，通过政治的改革加以改善，并消除政治弊端，努力达到社会的和谐。

在汉人那里，则要更为简单而且直接得多，例如东汉郑玄注《乐记》“道五常之行”句便干脆说：“五常，五行也。”郑玄注解《中庸》“天命之谓性，率性之谓道”时即说：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则知，土神则信。”

有学者研究，秦汉人讲五行，一般有两种排列，一以《吕氏春秋》为代表，此系承邹衍说；一以刘歆《世经》为代表。前者排为土、木、金、火、水，是以下克上；后者排为木、火、土、金、水，是以上生下。（参见饶宗颐《中国史学上之正统论》）扬雄《太玄·玄数》以“仁、义、礼、智、信”配五行“木、金、火、水、土”。“信”的地位为中央，属土。“五五为土，为中央，为四维，日戊巳，辰辰戌丑未，声宫，色黄，味甘，臭芳，形殖，生金，胜水，时该，藏心。存神，性信，情恐惧，事思，用睿，为（从手）圣，徵风，帝黄帝，神后土，星从其位……”



扬雄讲五行则为《尚书·洪范》的顺序，排为水、火、木、金、土，似与生克无关。但《太玄·玄数》又说：“五行用事者王，王所生相，故王废，胜王囚，王所胜死。”《淮南子·坠形》所言之壮、老、生、囚、死与此相似，如春季用事者为木，所生为火，所废为水，囚为金，死为土。如此，则《太玄》五行中，相生、相克都已用到。一般五行配五方，或以土居中央，或以土居四维，《太玄》则既以土居中央，又居四维。既如此，扬雄为什么不以相生或相克的顺序讲五行呢？扬子如此配五行，实际上用心良苦，就是为了用五行架构其宇宙结构。《太玄数》讲：“三八为木，为东方，为春，日甲乙，辰寅卯……性仁，情喜，事貌，用恭……四九为金，为西方，为秋……色白，味辛，臭腥，形革，生水，胜木，时杀……性谊，情怒，事言，用从，……二七为火，为南方，为夏……形上，生土……性礼，情乐，事视，用明……一六为水，为北方，为冬……性智，情悲，事听，用聪……五五为土，为中央，为四维……性信，情恐惧，事思，用睿……”《太玄图》说：“一与六共宗，二与七为朋，三与八为友，四与九同道，五与五相守。”我们将五行所代表的方向展开，水火为南北，木金为东西，中央土为交点。“东西为纬，南北为经。”（《太玄莹》）扬子这样配五行，实际上是以五行画出了两个面，一个无疑是平面，表示地，水火配南北为经线，木金配东西为纬线，交错成地，配五德为礼乐仁义。经纬交错点为土，配五德为信。仁、义、礼、智、信为质，“质干在乎自然，华藻在乎人事。”（《太玄·太玄莹》）由此看出他对“五行”与“五常”的论述。并且董仲舒认为：“王者承天意以从事”（《天人三策》）。因此，仁义礼乐之道，五常之道，就是天意。是天，要求世人行仁义礼乐，守三纲五常。因为“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》）。依董仲舒的意见，仁义礼乐、三纲五常，是天意，然而对于人，却是外在的东西。董仲舒的“五常”，也就是在天人感应的前提



下,运用阴阳五行学说的形而上根据,与作为政治社会哲学的儒家结合起来,把儒家的道德教条形而上化和宗教化了。“仁、义、礼、智、信”在孔孟那里,不过是世俗的道德,而在董仲舒理论中,成为体现“天意”、“天志”的自然法。董仲舒说:“为生不能为人,为人者天也,……天亦人之曾祖父也,此人之所以上类天也。”“人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时。”(《春秋繁露·为人者天》)董仲舒将“仁义礼智信”抬举为亘古不变的“道”。假如人的本性中没有遵守仁义礼乐的根据,那么,让人遵守这些规范,就会是一件困难而不易做到的事情,于是后来朱熹指出,天降生了民众,赋予他们的不仅是生命,而且给了他们一个仁义礼智的本性。这样,人们遵守仁义之道,就不是从外部强加的限制,而是自己内在的本性。

据专家考证,战国晚期,与荀子约略同时代而同在齐国活跃的是邹衍的“五德终始说”,把五行说结合历史朝代更迭,把这种宇宙观附会到社会历史领域,认为各朝代都秉持一种“德”而为主,这一主张据《史记·孟荀列传》所载,当时在齐国、魏国、赵国、燕国深受欢迎与礼遇,但司马迁总归其说之要时说:“然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施,始也滥耳。王公大人初见其术,惧然顾化,其后不能行之。”可见邹衍必与儒学相涉。而且邹衍之学与后来纯言灾异阴阳不同者在于其要归止于“仁义”。今日虽然难明其“五德终始”之旨,但与其稍后之《韩非子·饰邪》所反映的纯以星相位置断言灾异当有所别。因此将水火木金土“五行”与仁义相联系至迟在邹衍时已有之,但是否有德之“五行”的出现与比附则难以明确。考诸传世典籍,水火木金土“五行”与德行之“五行”确实是从战国以来曾共存过一段时期,这可以从《吕氏春秋·孝行览》中所



论述的曾子“五行”得到佐证。《吕氏春秋·孝行览》：“曾子曰：身者父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？居处不庄，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非孝也。朋友不笃，非孝也。战陈无勇，非孝也。五行不遂，灾及乎亲，敢不敬乎？”

有学者研究，在《太玄》的宇宙模式中，宇宙是有限的，天地绕着通过南北二极与地中的轴旋转。这个轴与地面的交点即经线与纬线的交汇点，这一点是土居中央的本意。土于五常配信，信即伸，二字古通用，信又为诚，诚有内者，必形于外。土，《汉书·五行志》解：“土，中央生万物者也。”《说文》：“土，地之吐生物者也。二象地之下、地之中物出形也。”土有吐意与信有伸意同，均有上升于天的意味。《太玄·中》“阳气潜萌于黄宫，信无不在乎中”，正以阳气属地，从中伸展吐生万物。地中阳气上通于天，《太玄·周》次六“信周其诚，上享于天”，正是阳气上通天穹。《太玄·中》初一“还于天心”则指气从天中还于地中。故土在《太玄》的宇宙架构中，实际上和其它四行不同，它不是平面的直线，而是一竖向的斜线，由水火、木金四行组成的平面，加上土行这一支柱，就将《太玄》所本的宇宙模式支撑起来了。只有这样一个框架，这个天体还不完全，还没有生命，必须从天顶到四方搭一个罩子下去，这个罩子还要几根架子支撑，否则就圆不起来，于是还要从天顶到四方支撑四个弧形的支架，这样从经线与纬线的两端四个点上，与天中央的连线有了四条，这四条线，仍然配水、火、木、金四行，而土行由天中直通地中，是一根线，它配土，于数为五五。而其它四行，由于有直线与弧线之分，分别配上了一六，二七，三八，四九这几个数，这样搭配，正表示了一种立体的宇宙模型，而不只是平面的架构。扬雄的思想，基本上都建立在这个宇宙模型的基础上。以五行搭配这个模型，只是一个大概的说法，因为五行是气，是运动的。不过气行有节



令,其表现因时间方位各异。五常是五行之气在人的禀赋。由于五行间的关系不同,五常间的关系亦不同,正如上文所说,只有与土相关的信、圣是立体通天的,其它四行的立体化,建立在土的基础上。如果没有土的挺立,只有仁、义、礼、智四德的人,就是一种世俗化的平面的道德行为。而有了信,有了诚,自性挺立之后,这些世俗的行为都打上了超越的印记,即世间而出世间,世俗的道德就有了超越的意味了。《成》次五测曰:“中成独督,能处中也。”成人正指能持中守正者。人禀五行之气而生,得其秀而最灵,五常的基础在天。《法言·学行》云:“学者,所以修性也。视、听、言、貌、思,性所有也。”这是以作用言性,但作用背后还有天道在,水、火、木、金统于土,貌、言、视、听主于思,仁、义、礼、智根于心。根据这个宇宙结构,仁义礼智都和土相关,就从平面来看,亦是以土为中心。一个人德性主体挺立之后,可以说其人已知天命,但不可说已成圣。圣人与天地万物为一体,万物备于一身,他必须和真实的宇宙一样,并不能只用这样一个模型来分析。人心一旦与宇宙为一,成为一个混沌的整体,身体作为一个小宇宙,就焕发出本有的活力,生机盎然了,与天地为一体了。这样的人才是完全的人,这样的生命才是真正的生命。只有如此,才能“与天地配其体,与鬼神即其灵,与阴阳挺其化,与四时合其诚。”(《太玄文》)才能随心所欲不逾矩,这是因为他自身就是矩,身与道为一了。这样至少在理论上,每个人都得到了天赋的“五常”之气,每个人都有希望成为圣人。

唐朝孔颖达注《尚书·甘誓》“有扈氏威侮五行”句亦曰:“五行在人,为仁义礼智信;威侮五行,亦为侮慢此五常而不行也。”唐代易学家孔颖达承认由于事物的内在矛盾而产生运动,但他否认运动中包含静止,静止中包含运动,而把静止和运动加以割裂,认为



有脱离运动的静止,进而将静止绝对化,他说:“天地寂然不动,是以本为心者也,凡动息则静,静非对动者也。天地之动,静为其本,自然而有,非对动而生静,故曰静非对动……。天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变者,此言天地之动也。言寂然至无,是其本矣。凡有二义者,万物虽运动于外,而天地寂然至于其内也,外是其外,内是其本。”(《周易正义》)很明显,孔颖达把静止看作万物固有的属性,而把动看作推动物质运动的外力,他虽然承认万物都在变化,却认为有寂然不动的精神本体,默默地主宰着事物的变化,这一思维方式,必然导致客观事物尽管千变万化,但封建秩序是永恒不变的错误理论,从而证明封建社会的尊卑贵贱的天然合理性。例如他说:“变易者,其气也。天地不变不能通气,五行迭终,四时更废,君臣取象,变节相移,能消者息,必长者败,此其交易也,不易者其位也,天在上,地在下,君南面,臣北面,父坐子伏,此其不变也。天地定位,不可极易。故易者,所以断天地,理人伦,而明王道,是以画八卦,建王气以立五常之行。象法乾坤,顺阴阳以正君臣、父子、夫妇之义。”(孔颖达《周易正义序》)

又唐杨倞注《荀子》“谓之五行”句说:“五行,五常——仁义礼智信是也。”他是根据什么来断定五行就是五常就是仁义礼智信的,并没有交代;大概这在当时本是常识。

周敦颐又把“诚”作为“五常之本”,“诚”对于人的德行有何意义呢?周敦颐说:“诚,五常之本,百行之源也。”(《通书·诚上》)意思是,“诚”是仁、义、理、智、信五常的根本,人的一切德行都源自于“诚”。这便是《中庸》所说的“诚者天之道也,诚之者人之道也。”二程在解释何以孟子只言仁义礼智四端而不言仁义礼智信五端时说:“四端不言信者,既有诚心为四端,则信在其中矣。”

朱熹正是在研究前人理论的基础上,继承了发展了“五行”配



“五常”学说，又把阴阳五行同“太极”相联系，论证了“三纲五常”的不变性。他在解释“太极动而生阳”时说：“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动则理又在静之中。”（《朱子语类》卷九十四）就是说，太极有动之理，故气便能动而生阳，但朱熹认为，理有动静之理，无动静之事；太极动静之理属于形而上的世界，阴阳动静之事属于形而下的世界，故而在形而上的世界没有动静的问题，例如他在解释《通书》动静章时说：“‘动而无静，静而无动，物也’，此言形而下之器也。形而下者，则不能通。故方其动时，则无了那静；方其静也，则无了那动。如水只是水，火只是火。……动而无动，静而无静，非不动不静，此言形而上之理也。理则神而莫测。方其动时，未尝不静，故曰‘无动’。方其静时，未尝不动，故曰无静。静中有动，动中有静，静而能动，动而能静，阳中有阴，阴中有阳，错综无穷是也。”（《朱子语类》卷九十四）也说明了，在形而上的理世界，阴阳动静之理交错而对待，因为静中有动，所以能使气静极而动；因为动中有静，所以又能使气动极而静，理有气所以动静之理。于是，“这动静观也表现在朱熹伦理学中。他以太极之理的全体为人性之本质，认为此阴阳五行之理，具于人性中则为仁义礼智之性。但表现在人的心理活动上则为知觉运动之心和喜怒哀乐之情等。”^①但朱熹的“太极”不动观，导致了他哲学上强调的作为人之理的三纲五常是永恒不变的错误结论。这和他的理本论是统一的，他认为理是宇宙的根本，天地万物都是由理所产生的。有理就有气，气化流行，发育万物。天地万物，总的来讲，就是一个理。皇权制当然也是理。理是永恒的，则理所体现的皇权专制也是永恒的。

^① 朱伯崑：《易学哲学史》，华夏出版社，2000，299页。



朱熹认为“未有天地之先，毕竟先有此理”，“未有君臣，先有君臣之理”（《朱子语类》卷一）。在皇权制未产生之前就有皇权制之理。这说明皇权制是永恒的。不但如此，“万一天地山河都陷了，毕竟理都在这里”（《朱子语类》卷一）。这更说明皇权专制制度是永恒的、绝对的。

朱熹认为，“天下万物当然之则便是理。”（《朱子语类》卷一百一十七）因此它是百姓万民应当遵从的准则，是统治人民的原则，也是处理伦理关系的道德原则。

朱熹以“五行”配“五常”，认为“五常，仁义礼智信，五行之性也”。朱熹认为，“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”的性，是人生来就具有的，他说：“盖木神曰仁，则爱之理也，而其发为恻隐；火神曰礼，则敬之理也，而其发为恭敬；金神曰义，则宜之理也，而其发为羞恶；水神曰智，则别之理也，而其发为是非；土神曰信，则实有之理也，而其发为忠信。”（《朱子语类》卷四）他以“金”、“木”、“水”、“火”、“土”之“五行”比附“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”之五常，从而把“五常”说成是超阶级的永恒存在。

朱熹认为，“五行”之气含“五常”之理；禀得什么气就会获得此气中的所含之理，未曾禀得此气就会阙此气所含之理，禀得哪种气多就得此气所含之理多，反之也是这样。正如他说：“所论理气之偏，若论本源，既有理而后有气，故理不可易偏全论。若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气则有是理，无是气则无是理，是气多则是理多，是气少则是理少，又岂不可以偏全论耶？”（《朱文公文集》卷五十九《答赵致道》一）这就是禀气说，所禀“五行”之气若有偏重，所禀“五常”之理便不能无偏全。如“理”所禀木气多则偏仁，金气多则偏义等。

朱熹认为气禀之所以有偏有全，则与人生之时的自然条件有



关。常人只能禀得金、木、水、火、土五行之一偏，而圣人“阴阳合德，五行全备”。并且朱熹把“禀气定数论”推广到自然界，他说：“若木生于山，取之，或贵而为栋梁，或贱而为厕料，皆其生时所禀气数如此定了。”（《朱子语类》卷四）也就是说，山上的树木，高贵的做栋梁，下贱的厕料，都是由于树木生时气禀定数所决定的。朱熹说：“性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动人与物若不异也；以理言之，则仁义理智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。”（《孟子集注》卷十一）他是说，“性”是形而上的东西，“气”是形而下的东西，人和物的形成只有得“理”并且禀气才能形成，这是人和物相同的方面。不同的是：由气决定的有知觉、能运动、趋利避害方面，人与禽兽是没有什么不同的。从性上看，仁义理智之性只有人才禀得全，物则禀不全。

认为人禀“五行”之秀而生，“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”之“五常”，皆是“天理”流行之本然，皆是天理之显现。既然是“天理”，则它“自然”“合当如此”，“所以然”决定了“所当然”，客观事物的必然性决定了行为准则的必然性。朱熹以“理”为其哲学本体，其主要目的与功能在于说明儒家伦理纲常的合理性、必然性、至上性、绝对性和永恒性。他说：“宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地。……其张之为‘三纲’，其纪之为‘五常’，皆此理之流行，无所适而不在。”（《朱子文集》卷七十《读大札》）可见无论天地等自然现象，还是“三纲”、“五常”等社会现象，都是“理”所化生。于是，“三纲”、“五常”等社会现象就成为自有人类社会以来就有的“理”、或“天理”，永远不变的真理。



第二章 “善”“恶”与稟气有关

第一节 “善”“恶”与“先天稟气”

朱熹不赞成孟子所认为的“恶”是“后天”形成，与“先天”无关的观点，他说：“孟子已见得性善，只就大本处理会，更不思量这下面善恶所由起处有所谓气稟各不同。后人看不出，所以惹得许多善恶混底说来相炒（吵），程子说得较密。因举‘论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是’，须如此，兼性与气说方尽此论。盖自濂溪《太极》言阴阳五行有不齐处，二程因其说推出气质之性来。”（《朱子语类》卷五十九）他认为，孟子所说的善恶，正像二程评论他的只是论“性”不论“气”，没有看到善恶所由起处有所谓气稟各不相同。孟子论“性”不论“气”，何以“不备”？朱熹认为，孟子性善论的不足在于没有说明“恶”是如何产生出来的。正如他说：“然此理却只是善。既是此理，如何得恶？所谓恶者，却是气也。孟子之论，尽是说性善，至有不善，说是陷溺。是说其初无不善，后来方有不善耳。若如此，却似‘论性不论气’，有些不备。”（《朱子语类》卷四）在朱熹看来，孟子道性善，又以不善在性善之后，这都是对的，只是没有从“气”来说明不善的根源，而用“陷溺”来讲不善，在



理论上有些不完备。他对于孟子的性善论是持肯定态度的,只认为略有不足,因而说:“论性不论气,孟子也,不备,但少欠耳。”(《朱子语类》卷六十二)

朱熹吸收并发展了程颐的思想,用禀气来说明人“善”“恶”的来源。他说:“人之所以有善有不善,只缘气质之禀各有清浊。”(《朱子语类》卷四)他在解释程颢善恶皆水时说:“水之清者,性之善也。流至海而不污者,气禀清明自幼而善;圣人性之而全其天者也;流未远而已浊者,气禀偏驳之甚,自幼而恶者也;流既远而方浊者,长而见异物而迁焉,失其赤子之心者也。”(《朱文公文集》卷六十七《明道论性说》)也就是说,水本来是清的,即本来性是善的,但人有善有恶,是与其禀气有关的,正像他所论述的:“人之性皆善,然而有生下来善底,有生下来便恶的,此是气禀不同。”(《朱子语类》卷四)这是说,人之性都善,但有人生下来就“善”,有人生下来就“恶”,就是由于“先天禀气”的清浊而造成的。

他认为“先天禀气”是造成人的“善”“恶”的品质的根据,朱熹说:“人性虽同,而气禀或异。目其性而言之,则人自孩提,圣人之质悉已完具。……善端所发,随其所禀之厚薄,或仁或义或孝或悌,而不能同矣。”(《中庸或问》卷三)其意思是说,人们的仁、义、孝、悌等伦理道德,都是由于出生时气禀的厚薄所决定的。这里显示了朱熹的“先天”命定论,人之质的先验论。他又指出:“且如此灯,乃本性也,未有不光明者。气质不同,便如灯笼用厚纸糊,灯便不甚明;用薄纸糊,灯便明似纸厚者;用纱糊,其灯又明矣;撤去灯笼则灯之全体著见。其理正如此也。”(《朱子语类》卷六十四《沉文蔚录》)他这使用灯笼的比喻,说明气禀造成人的恶的主要原因是由于浑浊对人的本性的蒙蔽,从而影响了人的善的本质在某些方面的表现。我们可以看出,朱熹以为禀气决定个人的智慧和品质,



而否认后天影响的观点,显然是错误的。正像张立文先生所说:“善恶是一个具体的概念,它不是一个普遍的、抽象的观念。朱熹企图把人性的‘善恶’与产生的具体时代条件割离开来,而使善恶概念抽象化、绝对化,成为先验的道德伦理观念。”^①

第二节 稟气差异的原因

朱熹首先说明了“人”和“物”都稟气而成,只是稟气不同。他说:“气是那初稟的,质是成这模样了底。如金之矿、木之萌芽相似。”(《朱子语类》卷十四)又说:“只是一个阴阳五行之气,滚在天地中,精英者为人,渣滓者为物。”(《朱子语类》卷十四)也就是说,阴阳五行之气在不停运行的过程中不断地积聚出各种形质,精英之气积聚得形质是人,渣滓积聚得形质是物。又说:“人物稟生于天地之间,本同一理而稟气有异焉。稟气清明纯粹则为人,稟气昏浊偏驳则为物。”(《孟子或问》卷一)也就是说,人和物本是“理”相同,但是稟气有差异,人所稟之气清明纯粹,而物所稟之气昏浊偏驳。

朱熹具体阐述了人和动物稟气也不同,他说:“谓如日月之光,若在露地,则尽见之;若在蔀屋之下,有所蔽塞,有见有不见。昏浊者是气昏浊了,故自蔽塞,如在蔀屋之下。然在人则蔽塞有可通之理;至于禽兽,亦是此性,只被他形体所拘,生得蔽隔之甚,无可通处。至于虎狼之仁,豺獭之祭,蜂蚁之义,却只通这些子,譬如一隙之光。至于猕猴,形状类人,便最灵于他物,只不会说话而已。到得夷狄,便在人与禽兽之间,所以终难改。”(《朱子语类》卷四)在这

^① 张立文:《朱熹思想研究》,中国社会科学出版社,1981,487页。



里他以日月之光比喻理,认为人有‘可通之理’,而禽兽则为‘形体所拘’并不能通理。

朱熹认为具体到人的个体,每个人由于禀气不同而形成差异。他认为由于不同时间、地点的气候条件不同,人所遇的天地之气也千差万别而禀气不同,从而形成人各自的善恶品质的差别。正如朱熹说:“且如天地之运,万端而无穷。其可见者,日月清明、气候和正之时,人生而禀此气,则为清明浑厚之气,须做个好人。若是日月昏暗,寒暑反常,皆是天地之戾气,人若禀此气,则为不好底人何疑?人之为学,却是要变化气禀,然极难变化。”(《朱子语类》卷四)他认为,当日月清明、气候正和的好天气时,正值清明浑厚之气,人如果禀此气,则是个纯正的好人;但当日月昏暗、寒暑反常时,正值天地之戾气,人如果禀此气,则就会是个不好的人。

朱熹指出“恶”产生的根源,他认为那些作恶多端的人,虽然其气禀得偏了,但也须有“天理”在其“性”之中。因为人的“气质之性”是“理与气杂”,既有“理”,又有“气”。资质不好的人只是“气”多而“理”少而已。“气质之性”有“善”“恶”二重性。正像朱熹说:“天地间只是一个道理,性便是理,人之所以有善有不善,只缘气质之禀,各有清浊。”(《朱子语类》卷四)“善”与“不善”与“禀气”的清浊有关。

《朱子语类》记载:“问:‘横渠言气质之性,去伪终未晓。’曰:‘性是天赋与人只一同,气质所禀,却有厚薄。人只是一般人,厚于仁而薄于义,有余于礼而不足于智,便自气质上来。’”(《朱子语类》卷五十九)指出了厚仁薄义的“善恶”都是由“气质”上来。而“气质是阴阳五行所为。”(《朱子语类》卷九十四)又“盖人禀阴阳五行之秀气以生。”(《周子全书》卷一《太极图说解》)即人由于禀“阴阳五行”之气不同,就出现了昏明、厚薄、清浊、善恶的区别。



他又说：“继周子出，始复推太极阴阳五行之说，以明人物之生其性则同，而气质之所从来，其变化错综有如此不齐者。至于程子则又始明性之理，而与张子皆有气质之性之说，然后性之善者无害气质之有不善，气质之不善者终亦不能乱性之必善也。”（《孟子或问》卷十一）也就是说，从周敦颐以来，开始恢复用太极阴阳五行之说，来说明人的品质为什么有差别，从而说明人的恶的根源是气质的不善，禀气的原因。

第三节 朱熹用“禀气”论证 人道德根性上的差异

朱熹认为人的道德伦理，也是由于气禀决定的。在先秦时期，孟子认为：“君子所性，仁义理智根于心。”（《孟子·尽心上》）而且孟子根据自己的心学主张提出了有名的“四端说”进一步明言此根源。孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）而朱熹认为：“只说个仁义理智是性，世间却有生出来便无状底，是如何？只是气禀如此，若不论那气，这道理遍布周匝，所以‘不备’；若只论气禀，这个善这个恶，却不论那一原处只是这个道理，又却‘不明’。”（《朱子语类》卷四）也就是说，仁



义礼智之性和“禀气”有关。又“人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则恻隐之心常多，而羞恶、辞逊、是非之心，为其所塞而不发；有得金气重者，则羞恶之心常多，而恻隐、辞逊、是非之心，为其所塞而不发。水火亦然，唯阴阳合德，五性全备，然后中正而为圣人也。”（《朱子语类》卷四）其意思是说，人禀气是有偏重的，人的恻隐、羞恶、辞逊、是非四端之心，都是禀气所决定的。得木气多的人，恻隐之心常多；得金气多的人，则羞恶之心常多。阴阳合德，金、木、水、火、土配合得当者就是圣人。气禀之所以有偏有全，则与人生之时的自然条件有关。常人只能禀得金、木、水、火、土五行之一偏，而圣人则“阴阳合德，五行全备”。看来，朱熹气禀的思想与其以气来说明天地万物之生成的生成论思想是一致的。

朱熹不仅说明了“恶”的根源，而且用“禀气”说明了人在道德根性上的差别，用气禀的清浊来解释天生就有贤愚的区别，以解释道德的差别，这也与王充思想有些相通。王充早就意识到了人的道德的差异性在于人出生时禀气的不同。王充说过：“问曰：人生于天地；天地无为，人禀天性者，亦当无为，而有何也？曰：至德纯渥之人，禀天气多，故能则天，自然无为。禀气薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者不似也。不似天地，不类圣贤，故有有为也。天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤？贤之纯者，黄、老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄、老之操，身中恬澹，其治无为。正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自成。”（《论衡·自然》）朱熹更明确地说明了人道德的差异性与禀气有关，他说：“气禀之殊，其类不一。……今人有聪明，事事晓者，其气清矣。”（《朱子语类》卷四）他又根据《论语》所云“生而知之”、“学而知之”、“困而知之”、“困而不学”把人分作四等：“人之气质不同，大约有此四等。”（《论语集注·季氏》）“其所以有是四等者，何



也？曰：人之生也，气质之禀清明纯粹，绝无渣滓，则于天地之性无所间隔，而凡义理之当然，有不待学而了然于胸中者，所谓生而知之，圣人也；其不及此者，则以昏明、清浊、正偏、纯驳之多少胜负为差，其可得于清明纯粹，而不能无少渣滓者，则虽未免乎小有间隔，而其间易达其碍易通，故于其所未通者必知学以通之，而其学也则亦无不达矣，所谓学而知之，大贤矣；或得于昏浊偏驳之气多，而不能无少清明纯粹者，则必其窒塞不通，然后知学其学，又未必不通也，所谓困而学之，众人也；至于昏浊偏驳又甚，而无复少有清明纯粹之气，则虽有不通而懵然莫觉，以为当然，终不知学以求其通也，此则下民而已矣。”（《论语或问》卷十六）也就是说，“圣人”禀气清明，赋质纯粹，没有一点杂质，他们生而知之，不待学而能；第二等是学而知之的“大贤人”，他们或禀气则以昏明、清浊、正偏、纯驳之多少稍微有差别；第三等是困而学之的“众人”，他们禀昏浊偏驳之气多；第四等是禀偏驳之气又甚，而懵然莫觉的“下民”，这是依“禀气”的多少不同而可分此四等。朱熹有时也把此四等分为两类：“生而知者，气极清而理无蔽也；学知以下，则气之清浊有多寡，而理全缺系焉耳。”（《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》）前一类为圣人，禀气之清，全系天理；而后者，则是气之清浊不同。

在朱熹看来，由“气禀”之论，论证了人们道德根性上的差别，然而朱熹本人在论述“气禀”之时，也不能不暴露出“气禀”之说所无法解释和克服的矛盾。朱熹接着张、程讲“天地之性”皆善，而“气禀之性”中有善有不善，为“理与气杂”。而“理与气杂”，不等于说“理”为善，“气”为不善，而是“气”有清浊，把“气”之清浊作为个人根性善恶之根源。然而，如果进一步对此进行追问，则须说明何以“气”有“清”与“浊”之分。“理”为全善，“理”又无所不在，何以“气”会有如此差别？对于此，朱子的回答是矛盾的。他一方面讲：



“气有清浊，故稟有偏正。”(《朱子遗书》之《延平答问》)另一方面，他又说：“二气五行始何尝不正，只羈来羈去，便有不正。”(《朱子语类》卷四)“人所稟之气，虽皆是天地之正气，但羈来羈去，便有昏明厚薄之异。”(《朱子语类》卷四)“气”如果开始都是“正气”，如何“羈来羈去”便“不正”、而“有异”了？对此，朱熹并没有回答，恐也难以回答。就此而言，“气稟”之说，只是给“恶”的产生在性善论的基础上找到了一个与人之共同本性不同的来源，以此既说明“恶”，又不妨害性善。而这个作为“恶”的来源的“气”，却并不足于从根本上回答和解决“恶”的来源的问题。



第三章 “天理”与“人欲”

第一节 “天理”、“人欲”

“天理”一词,最早在《庄子·养生主》中就有之,但把“天理”与“人欲”作为一对道德伦理范畴而首先提出的,是《礼记·乐记》。从此以后,历代哲学家都对“天理”从不同的角度,进行了研究,到宋代,诸学者又对此进行了不同的界定。

古代哲学家从不同的角度出发,对“天理”的理解各不相同。到宋朝程颐在界定“天理”时说:“莫之为而为,莫之致而致,便是天理。”(《二程遗书》卷十八)认为“天理”是不以人的意志为转移的抽象的东西,是自家体贴出来的完全自足的不为尧存不为桀亡的独立实体。封建社会所实行的纲常名教,也成为绝对不能违背的“天理”。

朱熹总结了诸家学说,确立了自己对“天理”的认识。在朱熹的心目中,“天理”体现为至善,是道德高尚的象征;“天理”表现为公,是为社会整体利益的所在;“天理”要求向义,是让人的行为符合封建纲常的规定。而“人欲”则为道德败坏的标志,为只顾个人私利的“愚不肖”的化身。认为“天理”是派生宇宙万事万物的超时



空的本体,又是“三纲五常”的体现,亦即封建等级制度与伦常秩序的哲理化形态。朱熹的“天理”的含义,还不止这些人们所公论的内容,而是与善、公、义相一致。

关于朱熹对“天理”的理解,张立文先生这样总结道:“‘天理’就是‘三纲五常’,‘是心之本然’,是‘善’。”^①因为朱熹说:“所谓天理,复是何物?仁、义、礼、智岂不是天理?君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友岂不是天理?”(《朱子语类》卷五十九)这是说“天理”就是“三纲五常”。朱熹又说:“盖天理者,此心之本然,循之则其心公而且正。”(《朱文公文集》卷十三《辛丑延和奏札》二)这是说“天理”就是“心之本然”。他又指出:“性即天理,未有不善者。”这是说“天理”是“善”。

历史上,历代学者对“人欲”也进行了不同的探讨。《吕氏春秋·大乐》中对人的欲望也提出了自己的观点:“天使人有欲,人弗得不求;天使人有恶,人弗得不辟。欲与恶所受于天也,人不得与焉,不可变,不可易。”这是把人的欲望归结为人的自然属性,是“不可变,不可易”的。

对于“欲”,尽管大多数思想家都把“欲”看作是人的自然本性,但由于中国文化自身所具有的道德伦理倾向,对“欲”往往是与“私”与“恶”联系在一起的,并认为“欲”对个人道德修养、对济国安邦治天下极为不利。

程颢在诠释“十六字心传”时把“人心惟危”看作“人欲”;把“道心惟微”看作“天理”,“蔽于人欲,则忘天理也。”(《二程遗书》卷十一)二程认为,“目则欲色,耳则欲声,以至鼻则欲香,口则欲味,体则欲安”之类感官的需要和享受,都是“人欲”。

^① 张立文:《朱熹思想研究》,中国社会科学出版社,1981,527页。



朱熹继承了二程的思想,并对此稍作了修正,认为人的最低的物质需要并不是人欲,超出最低需要的部分则是人欲,比如说饮食并不是人欲,而是天理,而想要享受美味则是人欲,而非天理。正像张立文先生所说:“但朱熹对于‘人欲’的规定,却对二程‘人心’即是‘私欲’的观念,作了两点修正和补充:其一,‘人心’不完全是‘人欲’,两者不能等同,因‘人心有善恶’,圣人亦有,‘人欲’则是‘恶’的,是圣贤所不具的;其二,‘人欲’又不尽同于‘欲’,两者不能混淆。”^①

张立文先生总结朱熹对“人欲”的理解说:“‘人欲’是‘心’的毛病,是‘恶底心’,是为‘嗜欲所迷’的心。”^② 因为朱熹说:“人欲者,此心之疾疢,循之则其心私而且邪。……私而邪者,劳而日拙,其效至于治乱安危,有大相绝者,而其端特在夫一念之间而已。”(《朱文公文集》卷十三《辛丑延和奏札》二)这就是说,“人欲”是“心”的毛病。他又说:“众人物欲昏蔽,便是恶底心。及其复也,后然本然之善心可见。”(《朱子语类》卷七十一)这是说,“人欲”是“恶底心”。他又指出:“不为物欲所昏,则浑然天理矣。”(《朱子语类》卷十三)这是说,被物质欲望所蒙蔽或迷惑,而产生恶念,人性受后天污染而有的恶性,便是“人欲”。

第二节 “天理”与“人欲”的关系

先秦时期,虽然思想家们开始探讨“理”(道德原则)与“欲”(物质欲望)的关系问题,但总的来说还处于探索阶段。那时期,“天

① 张立文:《朱熹思想研究》,中国社会科学出版社,1981,528页。

② 张立文:《朱熹思想研究》,中国社会科学出版社,1981,528页。



理”与“人欲”关系问题的丰富性和复杂性还没有真正展开,还没有上升到认识的高度。最先把“天理”与“人欲”作为一对政治伦理范畴对举的是《礼记·乐记》,《礼记》中的有关思想表述直接开启了程朱理学“理欲观”的思想先河。

《礼记·乐记》对“天理”与“人欲”的关系问题作了这样的表述:“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也;于是有悖逆诈伪之心,有淫佚作乱之事;是故强者胁弱,众者暴寡,智者诈愚,勇者苦怯,疾病不养,老幼孤独不得其所。此大乱之道也。”可见,《礼记》承认人的欲望发生的关键是人性“感物而动”的结果,人的合理欲望并没有被完全否定,也透视出了“天理”与“人欲”的对立。

“理”与“欲”的问题,按照学术界流行的说法,是道德规范同物质欲望之间的关系问题,在中国文化发展史上,这一问题曾经吸引了无数哲人智士的关注。魏晋时期,玄风大盛,有无、本末问题成为人们探讨的主要问题。其中,裴頠直接探讨了“天理”与“人欲”的关系问题,他一方面坚持“欲不可绝”,另一方面也反对因过分纵欲而失“天理之真”。随即而起的王弼代表门阀士族的利益,以老子为归宗,大唱“无欲无为”,实开启宋儒“灭绝私欲”之先河。南北朝至隋唐时期,佛教盛行,佛教宣扬“贪爱为众累之府”,把人们的正当利益追求看作是一切痛苦和罪恶的根源,佛教的这些思想,对宋儒的“存理灭欲”也产生了重要深远的影响。但只是到了两宋时代,理欲之辩,才超过了其它问题而突出了起来,没有一个理学家不对“天理”与“人欲”发表自己的看法。

朱熹更是在总结前人成果的基础上,全面地阐述了“天理”与



“人欲”的关系。一方面,朱熹认为“天理”与“人欲”是相互联系的。认为“天理”与“人欲”同出于心,它们相存相依,他说:“虽是人欲,人欲中自有天理。”(《朱子语类》卷十三)所以道德意识和物质欲望是联系在一起的,也就是说,“天理”与“人欲”相互包容,很难分辨,于是,朱熹明确提出:“有个天理,便有个人欲。”(同上)二者相互联系,不可分割。

另一方面,朱熹认为“天理”与“人欲”是对立的范畴,他说:“天理人欲,不容并立。”(《孟子集注》卷五《滕文公章句上》)“天理”与“人欲”两者绝不会彼此中立。又说:“天理”与“人欲”之间,“每相反而已矣。”(《论语集注》)卷五《子路》第十三)认为“天理”与“人欲”相互对立。他认为,“天理”与“人欲”的对立表现在:“公私”、“是非”之疑。正如他说:“凡一事便有两端,是底即天理之公,非底乃人欲之私。”(《朱子语类》卷十三)又说:“同是事,是者便是天理,非者便是人欲。如视、听、言、动,人所同也,非礼勿视、听、言、动,便是天理,非理而视、听、言、动,便是人欲。”(《朱子语类》卷四十)“是”的是“天理”,“非”的是“人欲”,二者显然是对立的。

张立文先生把“天理”与“人欲”的对立,归结为三个方面,其一:一方战胜一方。例如:朱熹说:“人之一心,天理存则人欲亡,人欲胜则天理灭。”(《朱子语类》卷十三)其二:一方克服一方。例如朱熹说:“未知学问,此心浑为人欲;既知学问,则天理自然发见,而人欲渐渐消去者,固是好矣,然克得一层又一层,大者固不可有,而纤微尤要密察。”(《朱子语类》卷十三)其三:相互消长。朱熹这样论述:“天理人欲相为消长分数,其为人也寡欲,则人欲分数少,故虽有不存焉者寡矣,不存焉寡,则天理分数多也;其为人也多欲,则人欲分数多,故虽有存焉者寡矣,存焉者寡,则是天理分数少也。”(《朱子语类》卷六十一)



“天理”与“人欲”的关系问题,是道德伦理的重要问题,既是人们不能回避的问题,也是必须明确的问题,因为这和人的二重性是紧密相联的。人本身就是一个二重存在,而关于人的存在的二重性,古今中外哲学家都进行过反省和沉思,作出过深刻的论述。在中国,古代的《周易》讲“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”其中就包括着形而上和人的存在的超验层面相对应,形而下和人的经验层面相对应;到宋明理学时期,“天理”和“人欲”的提法也分别对应着人的超验性存在和经验性存在。在西方宗教文化中,基督教中有“天堂”和“地狱”的说法,“地狱”代表着经验的现实世界,“天堂”代表着超验的彼岸世界,具有自足性和完满性。“天堂”和“地狱”在《圣经》中隐喻了人的生存状态的二重化结构,即说,人作为肉体受本能的支配和制约,人只有超越自己的肉体存在,才能走向彼岸世界,进入“天堂”。在西方古希腊理性文化中,一些哲学家也对人的存在的二重性进行了昭示。例如:柏拉图的可见世界和可知世界的划分,揭示了人的二重性结构。又如,伊壁鸠鲁在讲人的快乐问题时,也是把人分成实然存在和超然存在两个层次。到中世纪,哲学家们对人的二重结构描述得更加具体。16世纪宗教改革家马丁·路德在《论基督教徒的自由》中写道:“人有一个双重的本性,一个心灵的本性和一个肉体的本性。”^①歌德在《浮士德》中也借主人公的口说道:“有两个灵魂住在我胸中,它们总是分道扬镳:一个怀着一种强烈的情欲,以它的卷须攀附着现在;另一个却拼命地脱离世俗,高飞到崇高的先辈的居地。”^②

在古代哲人那里,人的存在的二重性分野和对立,被明确地揭示出来。到了近代,人的存在的二重性问题更受到了哲学家们高

① 周辅成编:《西方伦理学名著选集》(上卷),商务印书馆,1965,440页。

② [德]歌德著,钱春绮译:《浮士德》(第二场),上海译文出版社,1982,158页。



度关注。在近代,康德关于现象界与本体界的划分,恰恰体现着人的经验存在和超验存在的分野,他又从对纯粹知识与经验知识的划分中昭示了这样的分野。他说:“所谓先天的知识非离某某个别经验而独立自存之知识,乃指绝对离开一切经验而独立自存之知识。与此相反者为经验的知识,此仅后天的可能,即仅由经验可能之知识。”^① 黑格尔也对人的二重性进行过思考和反省。他说:“自然界事物只是直接的,一次的,而人作为心灵却复现他自己,因为他首先作为自然物而存在,其次他还为自己而存在,对照自己,认识自己,思考自己,只有通过这种自为的存在,人才是心灵。”^② 现代学者英国 A·J·托因比曾说:“人类是处于这样一种麻烦困惑的境地,他们是动物,同时又是具有自我意识的精神性存在。就是说,人类因为在其本性中具有精神性一面,所以他们知道自己被赋予了其他动物所不具备的尊严性,并感觉到必须维护它。因此,使人想到在生理上自己和野兽是同类,对于有损人的尊严的身体器官、机能、欲望等,人们自然要感到尴尬,人类以外的动物没有自我意识,所以不会对自身肉体的性质感到困惑。由害怕丧失自身的尊严而产生的困惑,在现实中丧失了尊严的屈辱感,这类问题是高级的人类特有的。”^③ 而马克思也认为人双重地存在着:“主观上作为他自身而存在着,客观上又存在着自己生存的这些自然无机条件之中。”^④ 这就是说,一方面,人作为经验层面上的肉体存在物,具有自然属性,是自然界的一部分,他必须与外界进行物质、能量和信息的交换,这必须需要工具理性,利用科学技术改造自然,

① [德]康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆,1960,28页。

② [德]黑格尔:《美学》(第1卷),商务印书馆,1979,38页。

③ 《展望二十世纪——汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版社公司,1985,3~4页。

④ 《马克思恩格斯全集》(第46卷),[上],人民出版社,1979,491页。



获得人类必须的物质能量;但另一方面,人又具有内在尺度,从而有可能通过自我意识把自己从自在世界中提升出来,使人真正成为人,因此,人不仅仅是自然存在物。也就是说,是“为自身而存在的存在物。”^① 这个层面就需要价值理性,需要道德规范限制人们,限制人欲的横流,使人们和谐地生活。

人的二重性从另一个角度讲,人是理性、非理性相统一的存在物。没有理性,就没有现代性;没有理性人类社会也无法发展;没有理性社会会晦暗、愚昧;没有理性,人类和动物界也无法区别。因而人类的进步,社会的发展,离不开工具理性的推动,也离不开价值理性的引导。在现代社会中,如果理性偏向发展,就会造成现代性的种种弊端,就会使人丧失家园、异化自身,堕入没有信仰的深渊,人类成为没有灵魂的舞蹈者,除了让血淋淋的断臂在大街上飘荡,宣泄一种虚幻的价值,生命本身已无人喝彩,整个现代主义运动就会成为一场西西费斯的神话。

理性这个词也是一个有歧义的概念。在不同的文化背景下,在不同的历史时代,有着不同的含义,故而不同文化和不同历史时代,有着不同的含义,不同文化和不同历史时代的视界,赋予理性一词错综复杂的内涵,就哲学的角度分析,理性可以从以下几个方面理解:(1)在存在论的意义上,理性是和动物性相对应的一种特质,动物虽然有一定的感知和本能的活动能力,但人和动物有着本质的区别,人类拥有各类动物所不具备的许多东西,人们就认为这些东西来自理性。在17世纪时笛卡尔断定:“严格来说我只是一个在思维的东西,也就是说,一个精神,一个理智,或者一个理性。”^② 人类与其它完全依赖本能的动物不同,人类可以凭借理智

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,〔上〕,人民出版社,1979,169页。

② 〔法〕笛卡尔:《第一哲学沉思集》,商务印书馆,1986,26页。



进行经验知识的积累和分析,通过学习适应环境发展出更高程度的能力。这种意义上的理性,一般说来是与唯心主义世界观相联系的,它等于说有一个独立存在着的精神实体:理念、灵魂、心灵、绝对精神等,现在除了少数哲学家坚持“心灵形而上学”外,一般哲学家不再把理性视为一种本体论意义上的实体存在,而普遍认为理性只是人脑的一种机能,进而断定理性是一种功能性的概念,而不是实体性的概念。(2)在人的行为方式意义上,理性表现为人的自我约束能力。在一定意义上说,人应约束自己,不放纵自己,拒绝偏激情绪和行为,这就叫有理性。在这个意义上的理性,可以说是克制与容忍的同义语。有理性或理智型的人,往往不为外部环境的纷乱或他人的言行所干扰。他们不愿把自己的行为和言论交由情绪来支配。在这种理性支配下,人们倾向于依靠说服而非暴力来解决问题,以理服人,不让仇恨和狂暴毒化自己的心灵,从而造成自我毁灭。但是,这种意义上的理性有时也许会同作为工具的认知理性发生矛盾。

关于理性的含义既有重叠又有差别,既有联系又相互抵触,但我们仍然可以从总体上对理性有一个大致的把握。可以说理性是与本能、冲动、狂热相对立的人们在信念上应追求使现实逐渐趋向合理的目标,信赖人类主体的理智、认识能力和道德良知,坚持人类的行为和社会进步应以科学知识为参考,顾及整体利益和未来目标,慎重行事,拒绝盲目冲动,并具有自觉性、被引发性、追求普遍性、可预期性、稳定性的特点。

启蒙理性相信的无限进步,相信社会、道德改良的无限发展,并抱着这种信念去设计自然、社会与人。在启蒙思想家看来,自然有着理性可以发现的普遍规律,人有着理性可以认识的先天本性与普遍权利,而社会在理性的严格设计下也会达到至善至美,现代



性正是按照启蒙理性的内在逻辑,去“发展客观科学、普遍化道德与法律以及自律的艺术”。但当理性这种普遍、客观的意识发展到极端,它就会走向自己的反面,远离自己的初衷,使人拜倒在理性的脚下,迷失自己,于是人在理性中成了理性的异己者,现代社会对人的异化几乎是无孔不入,渗透到人与自己的劳动、消费品、国家、同胞以及自身的各种关系当中。即使官僚与大众的关系也是一种异化,对于官僚者来说,被管理者只是物质客体或抽象的符号,可以供官僚们随意摆布和控制。人也成为消费品的奴仆,在种种新奇产品和广告的诱惑下,人的消费欲望已远离了人的真正需要,人本身越来越成为一个贪婪、被动的消费者。再就是人与人的关系也被异化,蜕变为赤裸裸的相互利用的、活机器之间的物物关系,真正的感情变得枯萎,人与人之间的关系的纽带已经由爱的情感所造就的友善的人性关系蜕变为相互利用的交易关系,就像埃里希·弗洛姆所说,现代人与他的同胞的关系是“一种两个抽象体、两部活机器相互利用的关系。雇主利用他雇佣的人,商人利用他的顾客。每个人对其他每个人来说,都是一件商品,……在我们这个时代,人与人之间的关系中找不到多少爱和恨;而表面上的友好倒不少,这种表面友好多于表象上的公平,在这种表象现象的下面,却是距离与冷漠,以及较多的难以觉察的不信任。”^①

现代性的思维方式将工业社会中的个人完全“原子化”,强调单个人的绝对独立与自由,并将每个自由的原子放逐一个以自我为中心的利害关系场中,助长了人与人之间不信任的风气,鼓励人们将自己的不安、绝望和愤怒以否定的形式发泄出来,造成一种相互倾轧、弱肉强食的人际关系。“现代人无自我特征是十分自然的

^① [美]埃里希·弗洛姆:《健全的社会》,贵州人民出版社,1999,107、108页。



现象……自从 19 世纪以来,自我的概念退化得多么快!在 19 世纪,易卜生通过彼尔·金特这个人物把我之丧失当成了一个批判现代人的主题。易卜生笔下的彼尔·金特是这样一种人,他追求物质利益,最终却发现自己失掉了自我。就像一个洋葱头,一层层裹在一起,却没有一个心。当他发现丧失自我之后,便感到乌有带来的恐惧,惊慌之中他宁愿堕进地狱也不肯回到虚无的铁水包中。这便是,自我的经验带来了自我身分感的消失——当这种情况发生时,如果一个人不获得自我感以拯救自己,那么,他就会成为疯子;他可以这样来获得自我感:他感到别人赞同自己,认为自己有价值,最成功的、可用的——一句话,是可以出售的商品,这商品便是他,因为在别人眼中,他是一个实体,虽不具个体,却符合现行的模式。”^① 这商品化了的个体的社会存在是由他的物性决定的,成为被异化了的人。

异化现象不仅是社会生活中普遍化的存在,而且还是人们无法回避的存在——商品关系带来的腐败。异化导致痛苦,它所产生的心灵震撼渗透到了生活的方方面面,就像带有毒气的空气,人人都吞吐它,人人都离不开它。致使人和人之间的关系淡化、疏离,使人们处于空虚无聊、惶恐、焦虑之中。人们普遍感到孤独和寂寞,恐惧和幻灭感就像一条毒蛇张开狰狞的大口要吞噬人们的心灵,人们因疏离和恐惧而导致精神崩溃,就像身体的饥饿导致死亡一样。好像是“古典人”的存在本身就是“唯精神”,“现代人”的观念却是“唯身体”,不再有形而上学的本质,不再有共识的普遍理想,一切都在冷静的功利计算中,“专家没有灵魂,消费者没有心肝”(韦伯),“冲动系统造反罗各斯”(尼采),现代性“体现了人类社

^① 孙志文:《现代人的焦虑和希望》(自序),三联书店,1994,5 页。



会发展的一种衰微”(舍勒)。

在现代社会中,如果理性偏向发展,就会造成前面所分析过的现代性的种种弊端,因而我们要努力使现代性的理性不偏向工具理性也不偏向价值理性。偏向工具理性,就会使人丧失家园、异化自身,堕入没有信仰的深渊。如果理性太偏向于价值理性,而忽视工具理性,社会的发展就容易陷入乌托邦,社会就不能按应有的速度往前发展,因而要矫正现代性的理性偏向,就必须对理性的工具理性和价值理性进行整合。朱熹的“天理”、“人欲”观,恰恰对这种整合具有一定的现实意义。

值得注意的是,现代所说的“理性”、“非理性”和朱熹的“天理”、“人欲”,尽管指向不同,但究其根本,都发自对人的二重性的整合。而对人的二重性的诱导发挥,历代的哲学家以不同的方式,不同的观点进行着不同的探讨,其目的就是通过对人性中“恶”的欲望进行控制,达到人们和谐生活的目的。“天理”一般是指社会的普遍道德法则,而“人欲”不是指性欲也不是泛指一切自然生理欲望,而是指与道德法则相冲突的感性欲望。用康德的语言来说,“天理”即理性法则,人欲即感性法则。显然,不能因为强调理性法则就认为它是禁欲主义。其实,道德的本质就是对感性冲动加以限制,“存天理、灭人欲”只不过以理学特有的语言表达道德哲学的一般要求而已。

其实,《周易》中已经蕴含了“节欲”、“崇德”的内涵,如《周易·系辞》说:“《易》之兴也,其于中古乎?作《易》者,其有忧患乎?是故《履》,德之基也;《谦》,德之柄也;《复》,德之本也;《恒》,德之固也;《损》,德之修也;《益》,德之裕也;《困》,德之辨也;《井》,德之地也;《巽》,德之制也。”可见,《周易》的八宫卦,卦卦都是讲的“德”。又《周易·系辞》曰:“夫《易》,圣人所以崇德而广业也。”“崇德”和



“广业”二者相辅相成,相互配合,一方面,“崇德”是为了“广业”,因为有才德的人品德高尚,通情达理,中正端庄,美德超逸,就会得多助,利于建立丰功伟业。另一方面,“广业”又是为了“崇德”,像《周易·系辞》所说:“精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也。”也就是说,研究事物之理,是为了经世致用,而便利起用,改善生活,使身有所安,最终提高人们的道德水平,而心情舒畅,宁静幸福。朱熹深入研究《周易》,并吸取了各方面的思想,他的对“天理”、“人欲”关系的论述,也在一定意义上引申了《周易》的思想。

第三节 “存天理,灭人欲”

早在《礼记》中提出的“穷天理而灭人欲”已经把“天理”与“人欲”对立了起来,成为后来宋明理学的最基本命题。由此可见,先秦时期的儒家思想,对待人的欲望一般持肯定的态度。对于“人欲”,朱熹继承了自孔子以来儒家的基本观点。

孔子认为:“富与贵,是人之所欲也。”(《论语·里仁》)但不用正当的方法得到它,君子是不去享受的,所以,“君子谋道不谋食”。(《论语·里仁》)这是以一种道德规范去限制人们的物质欲望。孔子并不否定人之欲求,只是反对贪欲,主张不过分、有节制的欲。他把人的欲望看作是一种本之于天的自然现象,是人生而有之的一种本能,在孔子的人学理论中,任何人都具有一种对物质财富和社会地位不断追求、期待的冲动,这种冲动表现为人们往往围绕“富与贵”来从事自己的一切活动。

孟子极力推崇仁义和鄙视利欲,他说:“王何必曰利?亦有仁义而已矣。”(《孟子·梁惠王上》)这就拔高了仁义的作用,而无视人



们的物质需求。荀况站在新兴地主阶级的立场上,认为“好荣恶辱,好利恶害,是君子、小人之所同也。”(《荀子·荣辱》)在孟子看来,口之于甘肥,体之于轻暖,目之于色彩,耳之于声音,以至辟土地、朝秦楚、莅中国、抚四夷,都是人们欲望的表现。因此,他主张“制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”(《荀子·礼论》)就是因势利导,使人们的欲望既有节制又有所满足。反对人们过分追求这些耳目之欲,而是主张“节欲”、“寡欲”。

而荀子鉴于先秦时期各种“欲望论”的观点,明确地提出了“以道制欲”的原则。他说:“以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐。”(《荀子·乐论》)荀子还说:“夫贵为天子,富有天下,是人情之所同欲也。”(《荀子·荣辱》)“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人所生而有之也,是无待而然也,是禹桀之所同也。”(《荀子·非相》)荀子坚持“欲即性”的观点,“若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之情性者也”(《荀子·性恶》)。荀子反对“去欲”、“寡欲”,主张“养人之欲,给人之求”。荀子既反对放任人的欲望而不加节制,任其横流;同时又反对超越人们的物质欲求而空谈所谓物质以外的东西,荀子的这种思想后来被理学家们所借鉴。

道家则与儒家相反,对人的情欲持否定的态度,而儒家有一个共同的特点,那就是肯定人的欲望的正当性与合理性,并认为在一定程度上,人的正当合理欲望正是道德规范和道德原则的出发点。当人的欲望与道德原则发生矛盾时,人的欲望要无条件地服从道德原则。一个人不能无限制地放纵自己的欲望,而要把自己的欲望限制在合理的范围内,要靠礼义道德来调节人的欲望,正是这种思想被朱熹所继承。

董仲舒认为,天有阴阳两种属性,人也有“贪”和“仁”两种品



质。历史上圣人制“礼”的目的，就在于防止贪性的发生，保持社会稳定，所以董仲舒认为人不能不讲物欲，但最好还是节欲。

王充考察了历史上的治乱和人民生活生活的关系，认为如能解决人民的生活问题，就自然知道“礼节”和“荣辱”，因此说：“让生于有余，争生于不足。”（《论衡》）否定了董仲舒“节欲”而“防乱”的观点。

王弼则主张人们应去除争欲之心，对一切东西无所祈求。王弼这些思想后来被佛教进一步发挥，把人们正当的物质需求也说是罪恶的根源。佛教的这些思想对宋明理学产生了重大的影响。

张载、二程对此也进行了详细的论述，在很大程度上对朱熹影响很大。朱熹明确提出了“存天理，灭人欲”。

尽管历史上各派学者对朱熹的“灭人欲”，从不同的角度进行了研究，作过不同的评价，但是我们应该看到朱熹的“灭人欲”对于当今社会的反腐倡廉具有积极的意义。改革开放以来，我们引进了先进的科学技术和管理经验，但西方的生活方式也影响了我们，如果忽视了自身的道德修养，就有可能陷入横流的物欲中不能自拔。因为本来在人性结构中，本能欲望就有寻找发泄出路趋势，如果失去了理性的约束，就存在野蛮化的可能。领导干部身居官位，面对各种各样的诱惑，再加上市场经济的适宜条件，欲望粗俗化就成了现实的威胁，有的就沦为人民的罪人，只顾眼前的感性刺激，把生活的目标局限于吃、喝、性等动物性欲望上，把自己手中的权力变成了寻欢作乐的工具。个别人不顾道德廉耻，贪污受贿，诈骗钱财，正像江泽民同志所指出的：“有些党员和干部把为人民服务挂在嘴上，却不好好工作，热衷于吃喝玩乐，请客送礼，肆意



挥霍国家钱财，沉溺于歌厅舞场，甚至参与赌博嫖娼。”^①

当前，随着社会转型的进行，市场经济的观念被不断强化，从而引发了一些人把功利看得高于一切，由此滋生了一些违背公德、违法犯罪的行为。不必讳言，人都有欲望，即有食欲、物欲、财欲、美欲等，但是，人的欲望应该有个限度，一旦超过了限度，欲望蜕变为贪欲，就会滋长贪婪。教育家马卡连柯有过这样的论述：“人类欲望本身并没有贪欲，……贪欲是从一个人的需要和另一个人的需要发生冲突才开始的，是由于必须用武力、狡诈、盗窃，从邻人手中把快乐和满足夺过来而产生的。”贪欲可滋生愚昧、凶残、顽固、专横、腐败。所以，任何一个领导干部，要想立于不败之地，就必须以德为先，不为暴利所诱，不违法违纪。否则，就会像《明夷》卦上六爻辞所说：“不明，晦。初登于天，后入于地也。”由此看出了朱熹遏制人的贪欲的“灭人欲”观点的现实意义。

后人评判宋明理学时，多言朱熹“存天理、灭人欲”思想的出现，禁锢了人的自由，为封建法律加强对人民的镇压提供了理论依据，并在中国长期的司法实践中产生了极大的思想毒素。中国社会长期以来根深蒂固的“官本位”、“义务本位”思想与之可谓一脉相承。但是我们对此观点不能持全盘否定的态度，从另一角度分析其对于净化社会风气，协调各方面的关系等，都有很重要的意义，也就是说“存天理，灭人欲”，这一结论一方面有维护封建统治秩序的意味，但另一方面，在伦理学上则有用理性原则来作为社会普遍道德法则的意义。因为在朱熹哲学中，“天理”与“人欲”对应就是人的二重性，都从不同层面上揭示了人作为理性存在和感性存在的矛盾关系。作为感性的肉体存在的人，具有自然属性，有生

^① 江泽民：《在中央纪委第六次全会上的讲话》，《人民日报》1996年3月1日第一版。



理需要。不必讳言,人都有欲望,即有食欲、物欲、财欲、美欲等。但人又具有社会属性,人是社会的人,社会发展与社会和谐,客观上要求把个体的感性情欲制约于社会通行的道德规范之中,强调在道德意识活动中用道德理性限制个体的利己行为,从而实现社会的协调稳定。朱熹的“存天理、灭人欲”,反映了理学在封建等级宗法制度下,在强烈压抑个人情欲的形势下,维护封建统治秩序的愿望,我们不能对此一概否定,因为其对今天我们的社会主义道德建设,仍有一定的可以吸取的成分。



第四章 “人欲”、“利”与禀气

第一节 “人欲”与禀气

朱熹对张载的思想有所继承,认为“气质之性”是恶的来源,“天地之性”是善的源泉。人的“欲望”和“不善”来自于“气质之性”,和禀气有关,“气质”是有好有坏的,所以要通过学习、道德修养来克制人的欲望,对人欲加以限制,善于反思,体现天地之性,就符合了道德标准。他认为,任何人都有“人心”和“道心”的区别,“道心”是天理的体现,是至善的;“人心”是由“气质之性”产生的,可善可不善。他主张使“人心”服从“道心”。“人欲”是“人心”中恶的一部分,是超出本分的欲望,所以“天理”是和“人欲”绝对对立的,分别代表善和恶,个人的修养必须“革尽人欲,复尽天理”,当消灭了“人欲”之后,“天理”就得到了显现,仁、义、理、智等封建道德也就得到了实现。

朱熹也深入研究了二程关于“理”、“欲”关系的思想。二程将理、欲绝对对立起来,“视听言动,非礼不为,即是礼。礼即理也。不是天理,便是私欲。……无人欲即皆是天理。”(《二程遗书》卷十一)“灭私欲,则天理明矣。”(《二程遗书》卷二十五)并且认为:“人



心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。”（《二程语录》卷十一）也就是说，天理就是道心，甚为隐微，而人欲即人心，非常危险。为了复得天理，克制人欲，二程还提出了一整套“存理灭欲”的具体道德修养方法。

朱熹则在深入研究前人“理”“欲”关系的基础上，明确地提出了“存天理、灭人欲”的主张。

存何“天理”？朱熹要存的天理就是仁义理智这些伦理道德。朱熹说：“天理只是仁义理智之总名，仁义理智便是天理之件数。”（《朱子语类》卷十三）仁义理智被称为“四德”后加上“信”，被称为“五常”，过去被批判为封建道德而予以否定。仁义理智信在先秦孔子、墨家、道家和《管子》、韩非等均分别提及，并各有自己的选择。而作为儒家理论思想，最早连在一起讲的是孟子：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”（《孟子·离娄上》）西汉董仲舒在其《举贤良对策一》中，与四者之后又加了一个“信”，称之为“五常”。朱熹所讲的仁义理智信，无疑是封建道德，是为地主阶级统治服务的，也为此而受到了批判和清算。

灭何“人欲”？对于人欲，朱熹继承了自孔子以来儒家的基本观点。孔子并不否定人之欲求，只是反对贪欲，主张不过分、有节制的欲。又“欲”在朱熹体系里也包括人维持生存所必须的物质需求，“饥而欲食，渴而欲饮……，合当如此者。”（《朱子语类》卷九十四）这种“欲”，是发自于“情”，他说：“欲是从情发出来底。”（《朱子语类》卷五）因之，人的物质欲求来源于人的生理本能，与生俱有，“天理”所容。正如朱熹说：“饮食，男女，固出于性。”（《孟子或问》）二程曾继承汉初《礼记·乐记》作者说“穷天理而灭人欲”理欲对立



观,提出“人之为不善,欲为之也。”^①主张“灭私欲则天理明。”^②所谓人欲指的是私欲。朱熹在继承张载、二程关于天地之性和气质之性和他们的理欲观基础上,对理与欲作了较详之辩。首先,指出“欲”是“七情”之一。朱熹接受《礼记·礼运》关于人情包括喜怒哀乐惧爱恶欲的观点。朱熹说:“情是性之发,欲是情发出来底。”(《朱子语类》卷五)又说“人欲也未便是不好”(《朱子语类》卷七十八)“性犹水之静,情则水之流,欲则水之波涛。但波澜有好底,有不好底。欲之好底如我欲仁之类,不好底则一向奔驰出去若波涛翻浪大段不好底欲则灭却天理。”(《朱子语类》卷五)其次,指出人欲所出。“人欲者,梏于形,杂于气,狃于习,乱于情而后有也。”^③是根据张载、二程关于气质之性提出来的观点,回答了为什么欲还有不好的。从这一观点出发,他并不否定人的物质生活需求的合理性。“问饮食之间,孰为天理孰为人欲?说:饮食者,天理也;要求美味,人欲也。”(《朱子语类》卷十三)

朱熹所讲的“灭人欲”,并非是要灭掉人所有的欲,因为朱熹所讲的“欲”有两层意义,其一,是人们普遍的、共有的物质生活的需求,他认为这是合理的,和天理一致。其二是针对乱于情者而言,要求美味美色、穷口腹之欲,没有节度之欲,是穷奢极欲,贪欲,一己之私,这种私欲伤天害理,应予灭绝。也就是说,朱熹所讲的“灭人欲”是要灭掉人的贪欲。他所反对的“人欲”、“私欲”,不是一般人的正常欲望。朱熹承认人的饮食男女等合理欲望,“若是饥而欲食,渴而欲饮,则此欲亦岂能无?”(《朱子语类》卷九十四)如果违背了“天理”,那么人的合理欲望就变成了“私欲”,“人欲”即是“恶”

① 陈邦瞻:《宋史纪事本末》,中华书局 1977,919 页。

② 程颢 程颐:《二程集》,中华书局 1918,312 页。

③ 胡宏:《胡宏集·宋朱熹胡子知言疑义》。



之内容。所谓“恶”，就是指有“人欲”存在。而这个“人欲”，朱熹把它叫作“物欲”、“嗜欲”或“私欲”。他在回答弟子提出的“饮食之间孰为天理，孰为人欲”时指出：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”（《朱子语类》卷十三）朱熹说：“天理有未纯，是以为善常不能充其量；人欲有未尽，是以除恶常不能去其根。”（《朱文公文集》卷十四《戊申延和奏折》五）这里，“善”与“恶”对举，“天理”与“人欲”对举。“人欲”即是“恶”之内容。所谓“恶”，就是指有“人欲”存在。对于一般人来说：“或好饮酒，或好财货，或好声色，或好便安”都是“人欲”，必须革除；至于皇帝，“钟鼓苑囿游观之乐，与乎好勇、好货、好色之心，皆天理之所有，人情之所不能无者。”（朱熹注《孟子集注·梁惠王下》）而这就叫“同行异情”，同样的行为，由于地位的不同而有所不同。从这里我们可以看出，朱熹把皇帝的“欲”和老百姓的“欲”区别对待，也透视出它维护封建统治，讨好统治者的消极一面。

如何做到“存天理，灭人欲”？朱熹这样说道：“去其气质之偏，物欲之蔽，以复其性，以尽其伦。”（《朱文公文集》卷十五）简单地说，朱熹主张的是明理见性，人为自己的私欲所蒙蔽，所以看不到自己的真实面貌，所以不能体悟到天地之理，要想体验到、找到万事万物的共同之理，就要除去人的私欲。朱熹认为“恶”的来源有二：一曰“气禀”，前面已经分析了朱熹用气禀来说明个人善恶之差异。一曰“物欲”，正如朱熹说：“善恶二字，便是天理人欲之实体。”（《朱文公文集》卷五十三）又说：“众人利欲昏蔽，便是恶底心；及其复也，后本然之善心可见。”（《朱子语类》卷七十一）在朱熹心目中，人欲，则与恶、私、利划一。他认为，要“存天理，灭人欲”就要去所禀物欲之偏，除去物欲之弊，以“复性”。

为达到“复性”的要求，朱熹还告诉人们，“天理”与“人欲”还有



着公与私的差别：“盖天理者，此心之本然，循之则其心公且正”（《朱文公文集》卷十三《辛丑延和奏折》之二）“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以其众理而应万事者也。但为气稟所拘，人欲所蔽，则有时而昏，然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。……盖必其有以尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。”（《大学章句》）也就是说，灵明的心本然地具有至善的“天理”，依“天理”去支配自己的一切，就会达到“公且正”的人格境界，且有着应付万事而无不当的功效。但就每一具体的个人而言，天赋的“明德”又为“气稟所拘，人欲所蔽”，如同明镜蒙上尘垢变得昏暗一样，因而需要通过内心修养功夫，即“天理之公”与“去人欲之私”，使“本体之明”得到扩展，这样就可由一般人达到“圣贤”的境界，也就是“向内便是圣贤之域，向外便是趋愚不肖之途。”（《朱子语类》卷一百一十九）

“复性”就是复尽“天理”，而如何复尽“天理”？朱熹比喻道：“如剥百合，须去了一重，方始去那第二重，……如做屋柱一般，且去了一重粗皮，又慢慢出细。今人不曾做得第一重，便要做第二重工夫去。”（《朱子语类》卷四十一）又说：“克得那一分人欲去，便复得这一分天理来；克得那二分已去，便复得这二分礼来。”（《朱子语类》卷四十一）也就是说，克去“人欲”如同剥百合，一层一层往里剥，剥尽了就“天理”自明。

“革尽人欲，复尽天理”（《朱子语类》卷十三），是朱熹的宗旨所在，他说：“盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之际，从容如此，而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。”（《论语集注》）“人欲尽处，天理流行”这八个字充分说明只有自私完全被克服，即“人欲尽”，“天



理”才会得到显现。“人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理”。（《朱子语类》卷十三）“人之一心，天理存则人欲亡；人欲胜则天理灭，未有天理人欲夹杂者。”（《朱子语类》卷十三）“学者，须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”（《朱子语类》卷四）在朱熹看来，理、欲关系的关键是一个“尽”字，只有“革尽人欲”，才能“复尽天理”。（《朱子语类》卷十三）朱熹说：“天理有未纯，是以为善常不能充其量；人欲有未尽，是以除恶常不能去其根。”（《朱文公文集》卷十四《戊申延和奏折》五）

朱熹说：“若说道心天理，人心私欲，却是有两个心。人只有一个心，但知觉得道理底是道心，只觉得声色臭味底是人心，不争得多。……陆子静亦以此语人非有两个心。道心人心本只是一个物，但所知觉不同。”（《朱子语类》卷七十八，肖佐录）心谓人得知觉能力，其形式有两种：“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。”（《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》十）这就表明，合于道德原则的知觉就是“道心”，以个人情欲为内容的知觉就是“人心”，“道心”指人的道德意识，“人心”指人的感性意念，但“道心”和“人心”都是人的知觉之心。朱熹认为“天理”就是“道心”，而“人心”则不尽同于“人欲”，“人心”有善恶之分，而“人欲”则一定是恶的。“革尽人欲，复尽天理”是修养的目的。求仁得仁的过程有赖于战胜“人欲”，恢复“天理”，使“人心”服从于“道心”，使“道心”得到完整的表现。

怎样才算“复天理”？“复天理”又是怎样一个标准？朱熹说：“克与复工夫，皆以礼为准也。”（《朱子语类》卷四十一）就是说要以“礼”或“天理”为标准，这个“礼”或“天理”就是指封建的道德伦理、三纲五常等等。其实质就是，“存天理，灭人欲”的道德修养，在当时就是遵守封建的等级制度和伦理道德。他认为如果按照父子、



君臣之礼的要求去“克己”就能做到“复天理”，即达到“存天理，灭人欲”的道德修养的目的，即自觉地遵守和维护封建等级制度和伦理关系。他认为，有了明确的“克己”标准，就能“步步皆合规矩准绳”，“一一入他规矩准绳之中”（《朱子语类》卷四），便能做到己“私”既“克”，“天理”自明，好比灰尘既去，则镜自明一样。就像朱熹所说：“己私既克，天理自复，譬如尘垢既去，则镜自明，瓦砾既扫，则室自清。”（《朱子语类》卷四十一）这样，“克己”与“复礼”就达到了一致。

由上分析可知，朱熹认为“人欲”和禀气有关，认为“其气质有清浊偏正之殊，物欲有浅深厚薄之异。”（《四书或问》·《大学或问》卷二）此观点显然是朱熹受了《周易》的一分支术数中的“气禀定数”论的影响，自觉不自觉地将其融合在理学的一些论证中。

第二节 “利”与禀气

朱熹认为作为“人欲之私”的“利”是由“气禀”所决定的，他说：“盖小人于利，他见这一物便思量做一物事，用他计较精密，更有非君子所能知者，缘是他气禀中自元有许多麀糟恶浊底物，所以才见那物事，便出来应他。这一个穿孔，便对那个穿孔。君子之于义，亦是如此。”（《朱子语类》卷二十七）认为“气禀”中原来就有恶浊的，就有了“人欲之私”的“利”。

早在《周易》中就有关于“义”与“利”的论述，例如《周易·文言》曰：“‘元’者善之长也，‘亨’者嘉之会也，‘利’者义之和也，‘贞’者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰‘乾，元、亨、利、贞。’”



《周易·系辞下》曰：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。”自古以来，行“仁政”者必是英明之主，“仁”对个人而言，可以内化为圣贤，外施则为豪杰。“仁”不但是政治道德的理想，也可以作为经世致用的谋略，“仁”和“义”是“立人之道”。成大事者，往往并非为个人名利欲所驱使，而是一种神圣的使命感使他不得不如此。要推己及人，多替别人着想，这就是仁；作为上级，有义务帮助手下的人去实现他们的理想，真心诚意地期望他们成长进步，只有你对别人好，别人才会投桃报李，会对你好，这样在一起工作，才会有共同前进的动力，实现自己的理想才会有坚强的群众基础。“仁”者，就要爱人，就要收敛自己的贪欲，加强自己的修养。

义利之辩，发端于春秋，至战国时代成为诸子思想中的一个重要课题，以后一直贯穿到中国文化史的全部进程。“义”与“利”的界说以及义利之辩的实质，归根到底，是如何处理个人利益与整体利益的关系，亦即私与公的关系。义利之辩作为道德、价值观，规定了人们的价值取向或行为准则，指导着人们选择何种行为和追求什么样的理想人格。

有学者认为，是孔子开启了中国长达两千多年的义利之辩。辩论的主要内容就是：对义和利的不同阐释。孔子最初是怎样阐释义和利的呢？孔子在论“义”时是与“利”相对的，把“义”和“利”作为两种不同道德人格的追求的目的：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）认为人们应该“见得思义”（《论语·季氏》）。这论述表明了孔子认为的义就是宜，利就是个人的私利。因此他还说：“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）而如果合宜地谋取个人利益则是没有问题：“义然后取，人不厌其取。”（《论语·宪问》）例如孔子目睹当时许多人追逐私利，表现出种种罪恶，“为富



不仁”成了一种普遍的社会现象，因而在建立自己学说时，便提出了对私利的排斥。他说：“放于利而行，多怨。”指出社会不能都建立在简单的利益交换的基础之上。孟子在见梁惠王时，也首先大谈义利之论。其实儒家并不是完全把义利对立起来，他们在进行义利之辩的时候，有着一定的环境。例如孔子就曾说治民要先“利之”。孟子也不是一概否定利，他讲义利之辩是针对那些只顾私利的君主的，而不是针对所有人的。他在大谈义利之辩之后，也承认一般百姓“无恒产而无恒心”，所以主张要先“制民之产”，使他们无衣食之忧，也是“先利之”。他们的基本观点是以“义”节“利”，反对不合理的“利”。他说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也；墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之；子莫执中，执中为近之。”同时主张“交相利”，义利是统一的。法家更是主张充分利用“利”的杠杆，以赏罚来驱使人们的行动。儒家是明确强调义利之辩的。

儒家历来有重义轻利的传统，不过在董仲舒以前，儒家只是重义轻利，并没有不要利的说法。“正其谊(义)不谋其利，明其道不计其功。”(《汉书·董仲舒传》)这种“不谋利，不计功”的理念，得到了宋明理学家的继承。

到宋代理学家把义利完全对立起来，陈亮和朱熹关于王霸义利之争，将这一讨论推向了极端。朱熹认为，人们只能言义，不能言利；而陈亮则认为，应该王霸并用，义利双行。朱熹离开利去谈义，实际上提倡的是虚空的义，没有内容的义，只能是伪善。因为善与行为是分不开的，只要有行为，就有利的活动，就要涉及到“利”。朱熹在总结各家之说的基础上对“义”和“利”进行了阐释。

张立文教授在总结朱熹对“义”的界定时说：“‘义’是‘天理之所宜’，是‘心之制’。它是‘根于人心之固有’，是先验的‘仁’、‘义’



之‘心’；它是‘君子’所具有的，而‘小人’往往所不具备。”^①

朱熹说：“义者，宜也，君子见得这事合当如此，却那事合当如此，但裁处其宜而为之，则何不利之有？君子只理会义，下一截利处更不理睬。”（《朱子语类》卷二十七）“合当如此”是个必然的问题。就是“应当如此”的是“天理所宜”，“天理”所当作的，就合乎“义”。朱熹又说：“义者，心之制，事之宜也。”（《四书集注·孟子·梁惠王章句上》）因为“事之宜”是个必然的问题。而“心之制”则含有人的主观愿望，是与人的道德思想有关的问题，是个应然的问题。他在解释“心之制”时这样说道：“心之制，却是说义之体。程子所谓处物为义是也；扬雄言义以宜之；韩愈言行而宜之之谓义。若只以义为宜，则义有在外意，须如程子言处物为义，则是处物者在心而非外也。”（《朱子语类》卷五十一）

关于“利”，朱熹这样说道：“利者，人情之所欲。”（《论语集注》卷二《里仁》第四）对此他解释说：“小人则只计较利害，如此则利，如此则害。……小人只理会下一截利，更不理睬上一截义，盖是君子之心，虚明洞彻，见得义分明。小人只管计较利，虽丝毫底利也自理会得。”（《朱子语类》卷二十七）也就是说，只计较自己的利害，而不顾“义理”，这就是“利”。这里所说的“利”，是指不考虑是否应当做，而是只考虑对自己是否有利。

朱熹认为：“学无浅深，并要辨义利。”（《朱子语类》卷十三）即要分辨“义”和“利”。他又说：“人贵剖判，心下令其分明，善理明之，恶念去之，若义利、若善恶、若是非，毋使混淆不别于其心。”（《朱子语类》卷二十三）关于“义利”之别《朱子语类》这样记载：“或问：‘义利之别？’曰：‘只是为己为人之分。’”（《朱子语类》卷十三）也

① 张立文：《朱熹思想研究》，中国社会科学出版社，1981，541页。



就是说“利”，有一个“利己”和“利他”的问题。如果某人出于自愿，毫不利己，专门利人，那是一种美德。但是不管利己还是利他，合于义的是善，不义的是恶。利他应是美德，但也不是无可置疑，如果帮助别人做坏事，此种利他就是恶。

朱熹继承了儒家“重义轻利”的思想，并且进一步把“重义轻利”思想与“理”联系起来，对其作了本体论的论证。他说：“抑尝闻之，天下之事不可胜穷，其理则一而已矣。君子之学，所以穷是理而守之也，其穷之也欲其通于一；其守之也欲其安以固。以其一而固也，是以近于拙。盖无所用其巧智之私而唯理之从，极其言则正其谊不谋其利，明其道不计其功，是亦拙而已矣。”（《朱文公文集》卷七十八《拙斋记》）也就是说，作为君子，应该不能只计较利害，应该“穷理而守之”，“唯理是从”，归根到底，就是“正义”、“明理”之论，于是，他把哲学与道德伦理统一起来，使“重义”有了至高的地位。

“义”和“利”都是人的生活所必须，缺一不可。这两个本来不是一对对立的命题。二者的关系是：义者，宜也，就是合理性，就是道义，永远是善的。但义不能抽去利而存在，去掉利的义是抽象的义，是没有实际内容的义，是口惠而实不至，是虚情假义。这种不真实的义从本质上说已不是义。

朱熹主张“重义轻利”。一般学者认为，它是继承了孔子的“君子喻于义，小人喻于利”或孟子的“义，人之正路”和“舍生取义”等学说。朱熹说：“自到浙中，觉得朋友间却别是一种议论……直说义理与利害只是一事，不可分别，此大可骇。……熹窃以为今日之病，唯此为大。”（《朱文公文集》卷五十三《答石天民》）又说：“江西之学只是禅，浙学却专是功利。禅学，后来学者摸索一上，无可摸索，自会转去。若功利，则学者习之，便可见效，此意甚可忧。”（《朱



子语类》卷一百二十三)怎么办呢?朱熹根据董仲舒的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”认为:“《春秋》大法正是如此。”(《朱子语类》卷一百二十三)

朱熹还把“重义轻利”同“理”联系起来,作了本体论的论证。在朱熹看来,只要在“日用之常”中积累道德行为,彻底消除自私,就可以达到“直与天地万物上下同流,各得其所之妙,隐然自见于言外”的精神境界,即寻找到理学家们所谓的“孔颜乐处”。人欲或称为私欲,是因人的身体而有。人必须有肉体,有了肉体,就有需要,为了满足他的身体需要,他就有了欲望。正当的欲望与天理不相悖,不正当的欲望与天理相悖。与天理相悖的欲望,就是私欲或称人欲。可见,不正当地重视身体,是一个人成为不道德的人,做出不正当的事的最后根源。所以,理学家和易学家都叫人不要“在躯壳上起念”。从躯壳上起念就是为私,就是为利;不从躯壳上起念就是为公,就是为“义”。

而朱熹的“利”为“人情私欲”,即“才有欲顺适底意思即是利”(《朱子语类》卷十三),它虽“生于物我之相形”,是物我计较以后产生的,但亦由“气稟定了”,是“学力不可变化”(《朱子语类》卷二十七)的。可见,朱熹在论“利”时仍运用了易学上的稟气说。

朱熹把圣人看作人极的表征,他认为人稟得阴阳五行之秀气而生,圣人则是“得其秀之秀者”,认为圣人本有的状态就是无欲之静,就蕴含着中正仁义,即“其行之也中,其处之也正,其发之也仁,其裁之也义。盖一动一静,莫不有以全夫太极之道,而无所亏焉。”(《朱子全书》卷二)这是用“太极”寓意说明圣人常主于静,具有动静之德。

朱熹在注释孔子《论语·为政》:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”时说:“政之为言正也,所以正人之不正也。德之为言



得也，行道而有得于心也。北辰，北极，天之枢也。居其所，不动也。共，向也，言众星四面旋绕而归向之也。为政以德，则无为而天下归之，其象如此。”（《四书章句集注·论语集注》）这是朱熹用“象数”来说明人间的道德。

朱熹又说：“人之所以生，理与气合而已。天理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附著。凡人之能言语、动作、思虑、营为，皆气也，而理存焉。故发而为孝弟忠信仁义礼智，皆理也。”（《朱子语类》卷四）这就是说，人是由理气交合而成，因为理无气则无所附着。人在日常表现上能言语思虑，是因为气的表现；至于仁义礼智等德性，则因“理”。

朱熹的道德观也是为维护封建道德服务的，他用易学上的“太极”论证了封建道德的永恒性、不变性，他指出：“其中（太极）含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”（《朱熹集·答陈器之》）就是说：“太极”中最主要的是仁、义、礼、智这四种道德原则。并且他又把这四种道德原则加到自然界上去，正如他说：“以天言之，为元亨利贞；以四时言之，为春夏秋冬；以人道言之，为仁义礼智。”（《朱子语类》卷六十八）他还用“太极”，牵强地把仁义礼智的属性，说成是自然界四时变化的规律，赋予自然界以道德属性，实际上朱熹是把道德规范说成是像自然规律那样永恒不变的。

第五部分

朱熹的理学和 易学的相释相融

朱熹经学是中国经学发展到宋代的总代表。朱熹通过注释儒家经典的形式,对中国经学乃至中国哲学加以思想理论的创造,把中国经学和中国哲学发展到一个新的高度。而“易学”是“经学”的重要内容之一,理学家“皆以《易》立论”,使得理学与易学更是难舍难分,朱熹更是如此。



第一章 朱熹的“理”与“义理”

第一节 朱熹理学上的“理”和其 易学上的“义理”的相同点

什么是理学？学者认为理学的概念有狭义和广义之分。一般是指宋元明时期儒学的主要形态，“理学”一词，早在宋代就被用来概括当时的儒学，其实宋明理学以儒学的内容为主，同时也吸收了佛学和道教思想。宋代理学是一种以儒、道、佛三教合一为特征的新儒学，把人的自我完善放在最重要的位置。很长一段时间，朱熹理学被称为朱子学并成为中国的官方哲学，它在政治和思想文化领域都占有重要地位，产生了很大的影响。它不仅深刻地影响了中国的传统思想文化，而且还传播到国外，尤其是东亚诸国。理学主要讨论的问题和范畴是：理气、心性、格物、致知、知行、道心人心、天理、人欲、义利关系等等，但无论狭义理学还是广义理学，都不否认朱熹是一个大理学家，都公认朱熹是南宋儒家学者，中国古代最著名的哲学家、经学家之一，宋代理学的集大成者。

什么是易学？“易”有三种解释，其一是“易者，不易也”。它包括了天地万物普遍的理论法则，是分判一切事物的准则。其二是



“易者，变易也”。表示天地之大，万物之多，变化莫测，但可通过易理之推演，钩深致远，达到对层出不穷的事物变化之“唯变所适”。三是“易者，简易也”。蒙培元先生认为：《系辞下》的“生生之谓易”，是对“易是什么”这一问题的最直接最明确的回答，也是对“易”的根本精神的最透彻的说明，也可以说是对“易”之何以为“易”的一个最明确的定义。“易”就是“生”，这也是一个分析命题。“大化流行”、“生生不息”，在中国哲学史上常被人们所引用的这些话，正是从《周易》而来的，也是最能反映中国哲学精神的。“生生”是连续不断的生成过程，没有一刻停息，它不是有一个“主宰者”创造生命，而是自然界本身不断地生成，不断地创造，天地本身就是这个样子，以“生生”为基本的存在方式。天地之所以为天地，就在于“生”，所谓“变化”之理，“简易”之理，说到底就是“生生”之理^①。

我认为：顾名思义，易学就是研究《周易》的学问，而《周易》一词，最早记载于《左传》，是我国最早的一部占筮用书，分“经”、“传”两个部分；而“经”是占筮的记录，分为“上经”与“下经”两个部分，“上经”三十卦，“下经”三十四卦，有卦爻辞组成。“传”是对经的解释阐发、评论，有《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《文言》、《杂卦》共十篇，称为十翼。《周易》以阴阳变化来说明宇宙万物的一切现象，通过占筮来启示天道、人道、地道的变化规律，其目的是把握人生立身处世之本，以趋吉避凶；并且其中阐释了仁、义、礼、智、信、敬、诚等各种德性，引人向善。易的历史涉及了象、数、理、气、占卜各种学说，并且用了太极、八卦、河图、洛书等图象，表现天体运行及事物运动变化的规律。

而“理学”中的“理”，我在第一部分已经分析过“理”的内涵。

^① 蒙培元：《天·地·人》，载于《周易研究》2000年第1期。



《说文》：“理，治玉也，从玉里声。”也就是说，“理”字的本来含义为治玉，由治玉引申为纹理、条理、治理，后又引申为事物的规律、事物的道理。

在中国哲学史上，“理”的含义一般来说，主要有两个方面：其一是指事物的条理、规律、准则，它的存在以具体事物为根据，是事物所具有的属性。其二是指作为最高层次的实体范畴，是哲学的最高范畴，是世界的本体。

而朱熹把“理”、“太极”和“道”结合，使三者在其体系中，均处在平等的地位，当然，各有侧重，可以说，是名异而实同的范畴，并且把“理”作为最高原则。朱熹在界定“理”作为宇宙本体时说：“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。”（《朱文公文集》之《读大纪》）所以，“理”是宇宙唯一的最高的永恒存在。这个本体的“理”，自身处在特殊的地位，“只是个净洁空阔的世界，无形迹”，“无情意，无计度，无造作。”（《朱子语类》卷一）但它却保持“所以然”（《朱子语类》卷四十九）的权威，成为自然界和人类社会一切现象的终极原因。除此之外，“理”在朱熹的体系里还包含另外两层意义：一是“张之为三纲”，“纪之为五常”（同上）。即“理便是仁、义、礼、智”（《朱子语类》卷三）。二是“阴阳五行，错综不失条绪，便是理”（《朱子语类》卷一）。这是说“理”是“气”的条绪，不离阴阳两气而存在。阴阳两气在变化过程中虽然错综复杂，但有条理性。这个“理”显然是指事物运动所遵循的秩序，即规律性。由此可见，朱熹将分属不同范畴的规律和伦理糅合成为一个范畴。

朱熹理学上的“理”和易学上的“义理”也有相通的地方，并且朱熹在阐发《周易》的“义理”过程中，引发了“理”学的许多概念，以此而建立了理本论。朱熹提出“易只是个空底物事”，一方面对易



的卜筮作用给予较合理的解释,认为《周易》具有预知与决疑的作用,并不在于著卦有灵,而在于其卦爻象和卦爻辞中贮藏着具有普遍适用于一类事物的抽象道理。另一方面,朱熹将易视为“空底物事”,主张稽实待虚、以静制动、执古御今,以卦爻象和卦爻辞为表现一类事物之“理”的形式,从而上升到理本论。

第二节 理学上的“理”和其易学上的“义理”的不同点

经学专家蔡方鹿先生说:“可见,以理为本,则是先有理,后有象数,理决定象数,这是朱熹理本论哲学的逻辑所在;以探求本义为宗旨,则是先有象数,后有推说之理,理产生于卜筮之后,这是朱熹易学的本旨和特点所在。前者与程颐略通,而后者则与程颐有别。这个区别既反映了程朱易学的不同特点,同时也反映了朱熹本人理学与经学的矛盾。”^① 我不赞成蔡先生的这种观点。因为朱熹的理学与经学并不矛盾,“理”与“义理”非同一个概念,所以我们不要混淆。朱熹的“理”,是指的阴阳之“理”,自然法象的根据,是本体意义上的“理”,从这个意义上讲,“理”是本,象是末,先有阴阳之理,后有万事万物之象;然“义理”是易学上的概念,是和象数对应的,在这里“义理”是卦爻象所蕴含的道理,故从这个意义上讲,先有象数,后有“义理”,而在这里,从朱熹的本意看,他并没有否认其本体“理”的先在性,和其所讲本体的“理”在前的观点并不矛盾。我很同意经学专家蔡方鹿先生在《朱熹经典诠释学之我见》

^① 蔡方鹿:《周易研究》,2001年第4期,46页。



文章中的另一种观点：“从本体论哲学的角度讲，朱熹以理为本，故有理，则有象数，自然法象也以阴阳之理为其存在的根据。伏羲因理而画卦，象数之中存在着理，故通过象数可知其理，理产生象数，又通过象数表现出来。以象为理的外在表现形式，以理为本，先有理，后有象数，理决定象数，这是朱熹通过注解《周易》所阐发的理本体论哲学的逻辑。”^①

朱熹强调《易》虽然不是为“义理”而作，但在占筮过程中，自然体现了易理。他说：“圣人作《易》，本为欲定天下之志，断天下之疑而已，不是要因此说道理也。如人占得这爻，便要人知得这爻之象是吉是凶，吉便为之，凶便不为。然如此，理却在其中矣。（《朱子语类》卷六十六）又说：“伏羲作《易》，只画八卦如此也，也何尝明说阴阳刚柔吉凶之理？然其中则具此道理。”（《朱子语类》卷六十六）也就表明了，《易》虽然本是占卜，但在这个过程之中，已经自然体现了《易》的道理。他一方面，从本体论的角度，主张故有“理”，才有“象数”；另一方面，在易学的角度，主张先有“象数”后有“义理”，看似矛盾，但值得我们思考分辨的是“理”和“义理”不是同一个概念。其不同表现如下：

一、“理”和“义理”对应的概念不同

朱熹理学上的“理”一般对应的是“气”、“事”等概念，并深入论述了“理气”、“理事”等的关系，他明确提出“理”是生物之“本”，“气”是生物之“具”的命题来构建其宇宙本体论。把“理”作为生命存在的本原、根源，正是他的哲学被称为理本论的原因。朱熹对理作了多方面、多层次的阐述。理首先是“所以然”者，就是万物之所

^① 蔡方鹿：《文史哲》，2003年第2期，42页。



以为万物的存在的根据,理是存在之源。同时,理又是“所当然”者,就是万物存在的价值标准,理是价值之源。前者是“事实如此”,后者是“应当如此”。

尽管有人认为朱熹的理学是义理之学,但是在朱熹的整个理论体系中,其“义理”一般地说对应的是“象数”,因为就易学的研究方法而言,学界一般划分为“象数”与“义理”两派。这种分类法特别是在四库馆臣立“两派六宗”之说后似成定论^①。将易学研究分别为“象数”与“义理”,主要是针对《周易》而言的。象理之分确能反映易学研究的一些特点。前者如两汉时期的飞伏、互体、承乘比应之学等,后者如魏王弼老庄玄论、宋儒心学与理学等。朱熹研究前人的易学深入,故而他谈“义理”,一般是和“象数”对应而论的。

二、使用的范围的不同

朱熹认为“理”是他的理学体系中的最高概念,“理”是根据或本原,是“生物之本”;“理”就全体来看,是一、是“太极”、是本体。朱熹认为,“太极”作为理之“一”、理之“全”的最高本体存在,本身就具有价值标准的意义。“极”即“至极”,是最高标准,所以说“太极”是“天地人物万善至好的表德”(《朱子语类》卷九十四)。这是朱熹从“理”即形而上的层面对宇宙万物所提出的看法。而形而上之“理”是无形影、无情意、无计度的,是“净洁空阔”的,所以说“无极而太极”,即“无形而有理”。它虽然是天地万物的“使之然者”,但却不会“造作”。它要在实际上发生作用必须与“气”,即形而下的“生物之具”发生联系。这就涉及到“理”与“气”、形而上与形而下的关系。至此,问题复杂化。朱熹理学中的“理”,是宇宙的本

^① 《四库全书总目提要》,中华书局,1997。



原,又是万物的发展变化的总规律,是最高范畴,把古代哲学最普遍的一些范畴如气、物、天、心、道、性等都用理贯穿起来,宇宙间万事万物都成了“理”的体现。

历代哲学家对“义理”的界定可能不尽相同,各有千秋,然而朱熹易学上的“义理”,只是和“象数”相对的范畴,是指《易经》中所阐发的道理。所谓的“义理”一般是指研究《周易》经义名理、哲学思想的学说。其最初起源,同样可以追溯到《易传》及《左传》、《国语》所载筮例,尤其是《易传》之论被历代学者奉为阐发《周易》思想最权威的经典。三国魏王弼之学起于对汉《易》象数学的弊端的攻击,以“扫象阐理”为宗旨,后经唐初孔颖达的疏通阐发,以义理解《易》的风气遂取代了象数学而畅行于世。两宋时期,随着道学思想的盛行,以儒理阐《易》,以史事证《易》,以心学解《易》的思潮层出迭起,使得《周易》哲学研究的领域得到极大程度的开拓,这些拓展在清代有所延续并且得到系统的总结。在易学思想史上之所以形成象数和义理两大流派,有一个根本的原因,即《周易》哲学自身的内在蕴涵是由象数和义理这两大部分组成的。

总之,朱熹的“理”一般是指万物的根据,适用的范围是探讨整个宇宙的根源,万事万物变化的总根据;而朱熹所讲的“义理”,一般是从易学的角度来讲的,主要是阐发《周易》所蕴含的道理。



第二章 朱熹论“术数”、“象数”与“义理”

第一节 朱熹论“术数”

术数学在一定意义上说,是一种杂有迷信成分在内的人生预测学,以追求预知社会、人生、事物的未知状态,企图揭示自然宇宙的秘密,寻找事物发展变化的规律,告知人们趋吉避凶方法。术数的主要功能在于预测、推断人事吉凶和国运的兴衰,并解说各种奇异的自然现象与社会现象。《四库提要》说:“术数之兴,多在秦汉以后,要其旨,不出乎阴阳五行、生克制化,实皆易之支源,傅以杂说耳。”这明显表明了术数学乃《周易》的一分支。

术数学最早发源于《周易》,因《周礼·春官》说:“占人掌三《龟》之法,以八《筮》占八《颂》,以八《卦》占八《筮》。”在当时,易卜为裁决国家大事的手段,春秋时《易经》传入民间,而后的《易传》为它作了哲学的理论解释。汉代《周易》被列入儒家的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》之首,虽然对《周易》重视,但汉儒信讖纬,讲灾异,仍以《周易》作占卜之用。孟喜、京房在宣元之际把阴阳术数引入易学,建立了一种具有汉代历史特色的以卦气说为核心的象数之学,在易学史上引起



了一场革命性的变革。景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者之宗。西汉中期以后，各派经学家以董仲舒为一代宗师，纷纷致力于阴阳术数与儒学的研究，掀起了一股声势浩大的经学思潮，并且汉代大兴谶纬，更促进了术数学的发展，使其成为了一门独立的学科，在当时的术数界有五行家、堪舆家、建除家、丛辰家、历家、天人家、太乙家和形法家，由此可以看出汉代术数学范围很大。自汉代以后，太乙、六壬、遁甲之学日趋完善，到唐代李虚中、宋代徐子平又推出四柱推命术，其它堪舆、相术、谶纬也在社会上流传，促成了术数学的繁荣局面，而到魏晋之后，终于被排斥出正统的学术殿堂，为道教占验派所吸收；自王弼“得意忘象”、儒学被封为正统后，就扼杀了象数学发展的生机，之后，历代儒生治易都“扫象不谈”，对其它术数更是避之不谈，术数之学只好流入江湖术士之手。

汉代刘歆将术数分为天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法六类。《汉书》著录术数一百九十二家，二千五百二十八卷。而社会上流传较广的术数是很多的，但主要的有下面几种：

纳甲筮法。是以钱代蓍的六爻卦法，以断卦时的六爻所配干支五行的生克制化论吉凶，结合占卦的时间（日、月）的干支和神煞，基本上脱离《周易》的爻辞。介绍这种筮法的书古代有《卜筮正宗》、《增删卜易》、《断易天机》、《断易大全》、《文王科秘传》，现代有刘大均教授著的《纳甲筮法》，这种纳甲筮法在民间流传比较广，一些民间术士也积累了许多占断经验。

梅花易数。它包括以年月日时起卦的占法，物数占、声音占、字占、丈尺占、尺寸占、为人占、为己占等。以年月日时起卦的占法，是以年数、月数、日数去确定卦的上卦，用年数、月数、日数、时数去确定卦的下卦，以年数、月数、日数、时数等四个数的总和除以



六的余数为依据确定动爻。物数占，是以可见之物并且可以数的物体，以可数物的数为上卦，并以当时的时数为下卦，即以卦数并时数总而除六，取动爻。声音占，即用所闻之声，数得几下，就用那个卦作为上卦，加时数配作下卦。又以声音，如闻动物鸣叫之声，或闻人敲击之声，作数起卦。字占，就是所看到的字数可以被二整除的话，就把平分的一半为上卦，一半为下卦；如果字数不能平分的话，就用少一个字的字数作为上卦，用多一个字的字数作为下卦。丈尺占，就是用丈尺之物的丈数为上卦，尺数为下卦，合尺丈之数取爻。尺寸占，就是以尺数为上卦，寸数为下卦。合尺、寸之数加时数取爻。为人占，其例不一，或听人声起卦，或观其人品，或取诸身，或取诸物，或因服色触其外物，或以年月日时起卦。为己占，是以年月日时，或闻有声音，或观当时之物都可起卦，等等。

太乙九宫术。太乙为天神的别称，又名太一。太一行九宫，也就是行于八卦之中。根据郑玄的看法，太一在九宫之中运行，始于坎宫一，其次入坤宫二，又入震宫三，再入巽宫四，然后又入乾宫六，依次又入兑宫七，艮宫八，到离宫九而结束，于是又入于太一之星，而返紫宫休息。太一每宫居三年，又分阳遁、阴遁而有顺行逆行，配以八卦而占吉凶。

奇门遁甲。是利用以选择天时、地利、人和为目的，利用时间和空间因素寻求趋吉避凶的策略，以便选择最佳时间和方向的一种术数。遁甲之学的关键在排局布盘，其天盘为九星，即天蓬、天芮（内）、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英；人盘为八门，就是休门、死门、伤门、杜门、开门、惊门、生门、景门；地盘是九宫八卦，排局布盘时以戊、己、庚、辛、壬、癸六仪为顺仪，以乙、丙、丁三奇为逆奇，以顺仪逆奇为阳局，以逆仪顺奇为阴局，按年份、节令、时辰将八门、九星、九神（直符、螣蛇、太阴、六合、勾陈、朱雀、九地、



九天)在九宫八卦上布列成局。冬至到夏至之间阳气回升,用阳遁;夏至到冬至之间阴气渐长,用阴遁。为了将时间的干支和二十四个节气密切联系起来,布局时按正授、超神、接气、置闰的规律,将上元符头和节气调整好。这样,就可以排出一种奇门遁甲的日历,故而用以选择时间、方位和占断吉凶。由此可以看出,它将阴阳、五行、天干、地支、河图、洛书、八卦等学说都包容进去,并联系成了一个有机整体,是古代像诸葛亮这样的大智谋家所推崇的。

占星术。是一种以天象应人事进行的预测,用天象之变,或自然现象的异常,预兆人间的灾异和国家的治乱等,包括日占、月占、五星占、恒星占、星变谴告等等,就是观天象以断吉凶的一种占卜术。

测字。是一种求占者随意偶然的所得之字而求占断,占者根据自己的字形、字意、外应等联想以断吉凶的一种术数。据考证,邵雍精于测字,而后有谢石、朱安国、汪龙、胡宏、张九万、何中立、马守愚、范时行等也善于测字以断吉凶。关于测字的书有《字触》、《测字秘牒》、《一撮金》、《诸葛神算》等流传于世。

堪舆。也有人称为看风水,是用五行生克制化之理选择健在之人和死后之人的所居吉地的一种术数,也就是风水术。有两大类:一种是阳宅风水术,一种是阴宅风水术。阳宅风水包括的范围很广,住宅所居基地的选择乃是相宅的一个重要方面。相宅在关注阳宅外形及室外环境的同时,也相当注重阳宅内形和布局;理气派讲九星八卦,对于阳宅内形的布局十分擅长,然而堪舆家认为:“阳宅亦要查坐势、朝案、向道,若专居九星,不查形势方位,虽吉无益也。”这说明断定阳宅的吉凶,不仅需要理气派的学说,还要和峦头形势派相结合,在阳宅风水术中,既有观察气色的方法,还讲究“续气”等等,风水学家对于阳宅的内外布置还有一套具体的要求,



就是要注重“五实”，避免“五虚”等。阴宅风水术就是相墓，是指把死人择地下葬，一般要经过觅龙、察砂、观水、点穴四个步骤，寻找所谓的阴宅风水吉地。总起来说，堪舆方法种类繁多，有以人的出生日期定方位者，有以奇门遁甲选方位者，但都不违反八卦五形生克制化之理。

相术。是以观看人的五官、闻人的声音、看人的气色、精神，察人的步态、风度、气质、身材等综合因素而判断的人的吉凶和人的前途的一种术数。相术的核心内容就是相五官、相身体、相骨、相气色、相声音、相手纹等。

八字推命术。此术是以人的出生年、月、日、时辰干支组成的八个字，四个柱，故而称四柱。一般以日柱天干为基点，根据其和年柱、月柱、时柱干支的五行生克制化关系及节气的盛衰状态，找出某个人的八字用神之所在，然后再根据大运、小运、流年的配合预测人的命运。

命学范围数。是一种推命术，自古一直流传于少数命学家中，懂得此数的人甚少。台湾当代易学家曹展硕先生，出版了《命学范围数》一书，以人的出生年、月、日、时数为依据，运用先天诀、后天诀、加年月、起会数法、起月例法、起变数诀、起卦诀、取卦法等，推算人生顺逆趋势，起伏详情，预知人一生的造化。

紫微斗数。紫微斗数也是一种推算术，其术数的层次不算很高，属于一种初级的算命术，但流传较广、断语明确。其数比较简单，就是先查出人的出生年、月、日、时的干支，然后画出人的十二宫图，即命宫、父母宫、兄弟宫、夫妻宫、男女宫、财帛宫、疾厄宫、迁移宫、奴仆宫、官禄宫、福德宫，以出生图的五行局查出相应的星名，然后分别填入十二宫内，便可推出一生的命运。

灵棋课法。不等于《周易》卜筮之法，但属于易学卜筮系统的



一个支脉却是可以肯定的。《四库全书总目提要》称：“明初，刘基复仿《周易》传体而作注，以申明其义，见于《明史·艺文志》。其序称：‘灵棋象《易》而作，以三为经、四为纬。三以上为君，中为臣，下为民。四以一为少阳，二为少阴，三为太阳，四为老阴。少与少（即少阴、少阳）为耦，老阴与太阳为敌，得耦而悦，得敌而争。或失其道，耦反为仇；或得其行，而敌反为用。阳多者，道同而助；阴盛者，志异而乖。’数语足尽兹经之要。大抵与《易》筮相为表里。”^① 阐述灵棋课法的主要著作是《灵棋经》。在《正统道藏》中，《灵棋经》称《灵棋本章正经》。《四库全书》收有《灵棋经》一部，入子部术数类。

火珠林卦法。《火珠林》是火珠林卦法的代表作。有两种本子，一是明《永乐大典》引用的本子，只存一些片段。一是清刊印的本子。本书介绍的是清印本。《火珠林》成书年代当在唐末宋初。麻衣道者是唐末宋初人，相传为陈抟的老师，善相术，为中国历史上术数名人。《火珠林》是否就出于麻衣道者之手，尚不能定论。《火珠林》提出了“卦定根源，六亲为主”，主张用五行生克刑害，合墓旺空等进行断卦，继承了京房易的理论，又为后来卜筮的传播打下了坚实的基础。后人称这种筮法为“火珠林”法，原因就在于此。古典火珠林筮断区别于现在流行的六爻筮法的特点即是：两者的取用神与推断方法均有所不同。火珠林法的主要筮断方法即是用本宫。

朱熹研究《周易参同契》、《麻衣易》、火珠林法、灵棋课等，对《周易》的分支术数很感兴趣，也对其进行了思考，主要表现在以下几个方面：

^① 《四库术数类丛书》（第6册），198页。



一、朱熹论命

关于“命”的问题，早在《论语·为政》里，孔子即自述“五十而知天命”。在《季氏》篇里，孔子有“君子有三畏”，其中第一畏便是“畏天命”，而“小人不知天命而不畏也”。正如他说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《论语·季氏》）孔子又说：“不知命，无以为君子也。”在孔子的思想中，“知命”是人生修养中的重要环节，是成为君子的必要条件。在《论语》中，“命”这一概念虽然多次出现，但是其内涵比较模糊笼统，对孔子关于“命”的诠释有很多种，学者、专家的理解也有异同。孟子说过“知命者不立乎崖墙之下”（《孟子·尽心上》）。

《淮南子·缪称训》说：“人无能作也，有能为也；有能为也，而无能成也。人之为，天成之。终身为善，非天不行；终身为不善，非天不亡……故君子顺其在己者而已矣……求之有道，得之在命。”其意思是说，谋事在人，成事在天。

《春秋左传》记载：“邾文公卜迁于绎。史曰：‘利于民而不利于君。’邾子曰：‘苟利于民，孤之利也。天生民而树之君，以利之也。民既利矣，孤必与焉。’左右曰：‘命可长也，君何弗为？’邾子曰：‘命在养民。死之短长，时也。民苟利矣，迁也，吉莫如之！’遂迁于绎。五月，邾文公卒。君子曰：“知命。”（《左传·文公十三年》）在这里，“命”的意思一个是指“寿命”，另一个是指“天命”。

王充在《论衡·命禄》篇中早就有论述：“凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命。自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有命。命当贫贱，虽富贵之，犹涉祸患矣。命当富贵，虽贫贱之，犹逢福善矣。故命贵，从贱地自达；命贱，从富位自危。故夫富贵若有神助，贫贱若有鬼祸。



命贵之人，俱学独达，并仕独迁；命富之人，俱求独得，并为独成。贫贱反此，难达难迁，〔难得〕难成；获过受罪，疾病亡遗，失其富贵，贫贱矣。是故才高行厚，未必保其必富贵；智寡德薄，未可信其必贫贱。或时才高行厚，命恶，废而不进；知寡德薄，命善，兴而超逾。故夫临事知愚，操行清浊，性与才也；仕宦贵贱，治产贫富，命与时也。命则不可勉，时则不可力，知者归之于天，故坦荡恬忽。虽其贫贱，使富贵若凿沟伐薪，加勉力之趋，致强健之势，凿不休则沟深，斧不止则薪多，无命之人，皆得所愿，安得贫贱凶危之患哉？然则或时沟未通而遇湛，薪未多而遇虎。仕宦不贵，治产不富，凿沟遇湛、伐薪逢虎之类也。”这显然是唯心主义的观点。

二程对命有过探讨。台湾的钱奕华对此有过研究，他说：“对二程而言，生命面对多种不同遇合的摆布已经是命定的，是天命造化所不可改的，承继先秦诸贤，尤其是孔孟的观点，二程自然受到影响。……二程对命提出一套自己的看法，命的存在性是被肯定的，但是除了气命受限于天之外，天命本身亦具有‘天命靡常’的变异性。即使如此，二程在存在的限制中，仍然开展了他不同的意义，命虽在而多变，但行诸不同的人却有不同命运，命的对象既有不同，人因此自是有自我期许的历程与境界，最重要的是二程对命的方向提出中心要旨‘义命合一’，当一切以‘义’为中心指标时，生命的实相会因此而逆转，心灵的超越与‘理气’的合一，自会走出命定的时空限制，而进入到理命的无限性。因此，以下就命的存在性、命的可变性、命的对象性、命的内涵性、命的限制性作说明。”又说：“既然命的存在是必然的，他循天理而行，福也好祸也罢，人人皆有得之之命，因此如何在命运的摆布中求取自身的定位，成为二程必须思索的命题。故言：‘大凡利害祸福，亦须致命，须得致之为言，直如人以力自致之谓也。得之不得，命固以定，君子须知佗命



方得，不知命无以为君子。盖命苟不知，无所不至。故君子于困穷之时须致命，便得志。其得祸、得福皆以自致，只要申其志而已。’祸福自致既然是必然的，如何在祸福间择取一有利的环境，就须靠一个人如何‘申其志’，在生命的实相中，藉由心志的对应，以存养于天地之间，超越祸福命运的影响。”钱奕华说：“人既已知命，在遭逢命运多舛的情况下，如何有命呢？二程认为应‘则穷塞祸患不以动其心，行吾义而已。苟不知命，则恐惧于险难，陨获于穷厄，所守亡矣，安能遂其为善志乎？’”

朱熹极为推崇二程，但他认为“命”有“理之命”和“气之命”之分。“理之命”是仁义礼智的性，是操之在我者，用人的主观能动性可以掌握；“气之命”是人出生时秉气所决定的，因此是人的主观能动性所不能为的，也就是说，贫贱富贵很难操之在我。朱熹重视的是“理之命”，但对“气之命”也不否认，不反对术数家算命。

朱熹在论述“理之命”时说：“盖习与性成而至于相远，则固有不移之理。然人性本善，虽至恶之人，一日而能从善，则为一日之善人，夫岂有终不可移之理！当从伊川之说，所谓‘虽强戾如商辛之人，亦有可移之理’是也。”（《朱子语类》卷四十七）又说：“气之不可变者，惟死生修天而已。盖死生修天，富贵贫贱，这却还他气。至‘义之于君臣，仁之于父子’，所谓‘命也，有性焉，君子不谓命也’。这个却须由我，不由他了。”（《朱子语类》卷九十八）这就是说“理之命”是由天所把握的，他认为至恶之人若一旦幡然悔改，就可由不善而成善，这就看他是否自己愿意舍弃不善的念头而成为善人。这与“气之命”的不可把握性是显然不同的。

《朱子语类》记载：“或问命字之义。曰：命，谓天之付与，所谓天令之谓命。然命有两般，有以气言者，厚薄或清浊之禀不同也。如所谓‘道之将行、将废，命也’、‘得之不得曰有命’是也。有以理



言者，天道流行、付而在人，则仁义礼智之性，如所谓‘五十而知天命’、‘天命之谓性’是也。二者皆天所付与，故皆曰命。”（《朱子语类》卷六十一）也就是说，命有两种：一种是“气之命”，一种是“理之命”，二者都来自“天之付与”。朱熹把理气二分而又统而为一，故其命论虽然分为二，但又统而为一。就统一而言，两种命除了都来自于天以外，也都互相联系。他说：“问：‘天命谓性之命与死生之命不同，何也？’曰：‘死生有命之命，是带气言之。气便有禀得多少厚薄之不同。天命谓性之命，是纯乎理言之。然天之所命，毕竟皆不离乎气。’”（《朱子语类》卷四）又说：“问命有专以理言者，有专以气言者。曰：‘也都相离不得。盖天非气无以命与人，人非气无以受天所命。’”（《朱子语类》卷四）他认为，理之命与气之命，是有联系的，正像理学家程子所说“论性不论气不备，论气不论性不明”，而朱熹又继承程子之说，他提出“性即理”之说，这说明人既有理之命，又有气之命，二者不相离。

二、朱熹论“气之命”

东汉时的王充认为气是构成世界的本原，“万物之生，皆禀元气”（《论衡·言毒》），万物差别的根源在于禀气的不同，“因气而生，种类相产”（《论衡·物势》），王充虽然是“气”一元论的唯物主义者，但他的禀气说又形成了神秘的宿命论的自然命定论。在他看来，决定一个人寿夭、贵贱、贫富、祸福的东西，是最初在母体之中禀受的“自然之气”，这在一个人获得生命之时便已形成了，人的命运所包含的一切都决定于最初禀受的“自然之气”。他认为人的寿命的长短，取决于胚胎在母体所禀受的气的厚薄，“夫禀气渥则体强，体强则其命长；气薄则其体弱，体弱则命短，命短则多病短寿。”（《论衡·气寿》）认为每个人的命运与“禀气”有关。



朱熹继承了王充的观点,他认为人的富贵寿夭主要是因为个人禀气差异所致。《朱子语类》载:“因问:‘得清明之气为圣贤,昏浊之气为愚不肖;气之厚者为富贵,薄者为贫贱,此固然也。然圣人得天地清明中和之气,宜无所亏欠,而夫子反贫贱,何也?岂时运使然邪?抑其所禀亦有不足邪?’曰:‘便是禀得来有不足。他那清明,也只管得做圣贤,却管不得那富贵。禀得那高底则贵,禀得厚底则富,禀得长底则寿,贫贱夭者反是。夫子虽得清明者以为圣人,然禀得那低底、薄底,所以贫贱。颜子又不如孔子,又禀得那短底,所以又夭。’”(《朱子语类》卷四)也就是说,圣人所禀之气清明,不肖之人所禀之气昏浊,富贵的人所禀之气厚,贫贱者所禀之气薄。然而圣人如果禀得清明之气,应该禀气无所亏欠,即使圣人也贫贱,什么原因哪?就是因为时运所致,禀气不足。如果禀气不足,也只能做圣贤,却富贵不了。圣人虽然禀气清明,如果所禀之气又薄又低,就会贫贱。所以,贵者所禀之气高,富者所禀之气厚,寿者所禀之气长,夭者所禀之气短,例如颜子不如孔子的寿命长,就是因为所禀之气短。

其实朱熹的“禀气”说是有历史渊源的,两汉时期最大的无神论者和唯物主义哲学家王充说:“人,物也,万物之中有知(智)慧者也;其受命于天,禀气于元,与物无异。”(《论衡·辨崇》)又说:“上世之民,下世之民也,俱禀元气;元气纯和,古今不异,则禀以为形体者,何故不同?”(《论衡·齐世》)他又在《论衡·自纪》中说:“孔子称命,孟子言天,吉凶安危,不在于人。昔人见之,故归之命,委之于时。”即认为人的吉凶安危不在于人自己,而在于命,在于当时的禀气。王充还说:“俱禀元气,或独为人,或为禽兽;并为人,或贵或贱,或贫或富;富或累金,贫或乞食;贵至封侯,贱至奴仆。非天禀施有左右也,人物受性有厚薄也。”(《论衡·幸偶》)也就是认为,任



何动物之所以不同,是在于受气的厚薄不同;人有贵贱之分,也是由于稟气的厚薄不同所致,正如他说:“以人之稟言,则先天强厚者多寿,先天薄弱者多夭。”(《景岳全书·先天后天论》)由此看出王充的命定论倾向。而朱熹的“气之命”思想在很大程度上继承了王充等人的思想。

三、稟气差异决定人的出生之时

命理学家一般认为,人的命运就是因为出生之时决定的,其理论形式就是中国古代的八字推命术。中国古代八字推命术理论认为,五行、干支、四时有密切的关系,这种关系影响一个人一生的命运,推命术就用它们之间的关系的表现来判断人的贵贱、祸福和寿夭。此术是以人的出生年、月、日、时干支组成的八个字,四个柱,故而称四柱;一般以日柱天干为基点,根据其和年柱、月柱、时柱干支的五行生克制化关系及节气的盛衰状态,找出某个人的八字用神之所在,然后再根据大运、小运、流年的配合预测人的命运、运程。

在中国古代的历法中,一般有天干地支,天干为:甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸;地支为:子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。而干支有五行之分:天干甲乙五行属木、丙丁属火、戊己属土、庚辛属金、壬癸属水。地支寅卯五行属木、巳午属火、辰戌丑未属土、申酉属金、亥子属水。干支同时又有阴阳之分:天干甲、丙、戊、庚、壬为阳干;干支乙、丁、己、辛、癸为阴干。地支子、寅、辰、午、申、戌为阳支;地支丑、卯、巳、未、酉、亥为阴支。

探讨生辰八字推命术的产生,就要探寻中国术数的产生之源。然术数的产生,是和原始社会的巫觋文化有密切关系的,而中国最早的巫师大致出现于距今五六千年的新石器时代晚期,那时的巫



师是传达神旨和利用各种手段预测吉凶的预言家,负责驱逐各种鬼魅邪祟,直接干预自然、社会和个人生活的进程,而且从事星占、望气、占梦、卜筮等各种预测活动,史前时代巫师又是天文学家和历史记录者,负责天降神的巫师因为负责观测天象,这使他们成为能够掌握更多的天文知识并成为历法方面的专家。后来古代的术士很迷信数字中的七、二七、三七、四七这种特殊的计量方法,之所以如此,也与他们对北斗七星的崇拜有关。

原始社会后期和夏、商、西周时代,巫师的社会地位和政治地位很高,他们经常参予政治军事决策,在国家和宗族中享有崇高的威望,例如西周和春秋时期,天子、国君出门时照例要有巫师在前面开路;春秋时期鲁襄公去楚国访问时就带去了贴身巫师,根据《仪礼·士丧礼》说,那时国君去臣属家中吊唁必须有巫师的保护。巫师不但参与大政决策,而且随时充当上层贵族个人生活中的卫士。到了战国时代,社会变革刺激了理性的觉悟,人们对天命鬼神的信仰大大削弱,宗族组织的解体使许多曾经世袭爵禄的巫师失去了安身立命之地,成为四处漂泊、卖术谋生的流浪者;也由于春秋以来大量的残疾人混充巫师的情况,极大地削弱了巫师原有的神圣性,使其很难有往日的尊严;传统的宗族组织全面崩溃,巫师的地位一落千丈。

实际上,《易经》是中国术数学最早的一部学术专著,是古代原始宗教中留传下来的卜筮书,是古代巫觋文化中利用术数进行占卜的记录;在原始宗教中,巫师直接降神并借用工具推测神意,由象卜到数卜,兴起占、卜、筮等术数活动;占卜的历史很悠久,大量发现和出土的原始社会占卜使用过的卜骨证明,我国的占卜起源于原始社会的龙山文化。

到夏代,占卜已经流行,《汉书·艺文志》中载有《夏龟》二十六



卷,列在蓍龟类,在河南偃师二里头遗址出土的一些卜骨,就是当时占卜的证明。

到商代,占卜更为盛行,在《史记·殷本纪》中,有 23 位帝王的占卜资料,年代从公元前 1300 年到前 1028 年,也就是从盘庚迁殷至商纣王末年,在此期间的帝王们都是占卜的信奉者。那时,占卜活动,上至统治者,下至平民百姓,对祭祀、征伐、田猎、游行、疾病、生死、灾害、求雨、立太子、渔猎、婚姻等等都以占卜为准。

周代,占卜活动更是达到了鼎盛,周人又发明了几种新方法,如筮占法、星占法等等。周代《易经》归太卜执掌。并且占星术成为后来八字推命术的其中一个来源。

春秋时《周易》传入民间,而后的《易传》为它作了理论性的解释。到秦始皇焚书坑儒,《周易》作为占卜用书而被保留下来。据《汉书·艺文志》记载“春秋时,鲁有梓慎,郑有裨灶,晋有卜偃,有子韦;六国时,楚有甘公,魏有石申夫”,都是著名的术数专家。

战国时代,燕齐一代的术数也很兴盛,有著名的术数家邹衍。他提倡天人感应原理和阴阳五行说,他的理论成为当时术数学的理论支柱。邹衍将周代官府的天文历谱治学传到民间,他用以推理断事的直觉法和类比发,也成了中国术数学特有的思维方式。1975 年湖北云梦出土的“睡虎地秦墓竹简”,其中有甲、乙两种《日书》,据考证大约是成书于战国时的作品。这两种《日书》都采用干支纪法记日、月,以四象二十八宿观象授时,按阴阳五行说推断吉凶,从而选择出行、见官、谋事、造房的时日和方向。《日书》的巫鬼色彩很浓,其中有不少驱鬼、占梦、禁忌的资料,说明它虽然是战国时楚一代巫鬼道的数术学著作,但它更是原始宗教巫覡文化的遗存。

汉代以后,仍以《周易》作占卜之用。孟喜、梁丘贺、焦贛、京



房、虞翻、郑玄等把阴阳术数引入易学，建立了具有汉代历史特色的以卦气为核心的象数之学。董仲舒援引阴阳术数来阐发《春秋公羊传》的微言大义，把儒家的文化价值纳入阴阳家的世界图式中，于是各派经学家以董仲舒为一代宗师，纷纷致力于阴阳术数与儒家经义的结合，掀起了一股声势浩大的经学思潮，阴阳术数与《诗》相结合形成了“四始五际说”，与《书》相结合而形成了“洪范五行说”，与《礼》相结合而形成了“明堂阴阳说”。可以说孟喜、京房的“卦气说”，就是阴阳术数学和《易》相结合的产物，汉代那种具有特殊形态的象数派的易学是当时经学思潮的一个有机组成部分。而易学作为经学的一个组成部分，它的发展规律是与经学总的发展规律是相一致的。自从汉武帝提倡经学以来，儒家的经已不仅仅是一般的学术了，它广泛地渗透到了国家政治生活的各个领域，成为人们行动的主要依据。汉代经学普遍致力于与阴阳术数相结合，掀起了一股天人感应的思潮，大讲阴阳灾异。当时孟喜、梁丘贺、焦贛、京房等都是大名鼎鼎的占卜家，并且有关占卜之类的书也相继问世，如《易林》、《归藏》及扬雄的《太玄》等，都是当时有名的占卜用书。汉代大兴讖纬，促进了术数学的发展，汉武帝时诏命光禄大夫刘向校经传诸子等书，步兵校尉任宏校兵书，太史令尹咸校术数，侍医李柱国校方技。后来，刘向之子刘歆汇总群书分为《七略》，有诸子略、六艺略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略。于是术数成为一门学问，成为汉代学术的一大门类。《汉书·艺文志》称“术数者，皆明堂、羲和、史、卜之职也”，这说明术数学是古代巫史治学沿袭。并在其书中载汉代术数学之书有六类，包括：天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法。又《史记·日者列传》记载，当时的术数学界有五行家、勘舆家、建除家、丛辰家、历家、天人家、太乙家，使得汉代的术数学的范围逐渐地增大，并且汉人信讖纬，习太一九宫



之术、卦气说、爻辰说、纳甲说、干支纪年，将天文历法和周易象数融合为一体，从而构建了术数学的理论基础。于是，汉代以后，六壬、遁甲之学日趋完善，并且汉代五行说大盛，一些人认为，只要推算出人本身所禀赋的五行，便可以推算他的命运，而他所禀赋的五行可根据其所出生时所对应的星辰推算得知。由是可知，生辰推命术的基本理论雏形是汉代奠定的，但论命的方法及理论都很简单。

到魏晋以后，术数学经过汉代近四百年的繁荣之后，被排除出正统学术的殿堂。自王弼注《易》的“得意忘象”开始，义理派就兴盛起来，一些儒生就“扫象不谈”，对其它术数更是难言之，于是术数便流入了江湖术士之手。但是另一方面，也有占卜名流，著名的有东晋的郭璞，南北朝的耿玄，隋朝的卢太翼，唐代的李淳风等。唐初的生辰推命术已经采用了神煞观念、五行四时观念和初步形成的格局观念，推命术的理论已经初步完成，但还不是八字推命术，是年柱干支、月柱干支、日柱干支所组成的六字三柱推命，这样推命的理论是唐初的李虚中完成的。李虚中根据人的出生年月日与干支五行相配，推算寿命长短、财富地位、吉凶状况等，有了一套比较完善的理论体系。宋代朱翌指出：“李虚中明书，不用生时。”（《猗觉寮杂记》卷上）；清末《四库全书总目提要》作者也断言：“禄命之说，至唐李虚中尚仅以年月日起算，未有所谓八字者”（《四库全书总目提要·术数类·徐氏珞珞子赋注》）。但也有人反对此观点，例如清代学者纪昀指出：“世传推命始于李虚中，其法用年月日而不用时，盖据昌黎所作《虚中墓志》也。其书《宋史》著录，今已久佚，所说实兼论八字，非不用时，或疑为宋人所伪托，莫能明也。然考《虚中墓志》称其最深于五行书，以人始生之年月日所值日辰支干相生相衰死亡互相斟酌，推人寿命贵贱利与不利云云。按天有



十二辰，故一日分为十二时，日至某辰，即某时也，故时亦谓之曰辰。《国语》‘星与日辰之位，皆在北纬’是也。《诗》‘晡彼织女，终日七襄’，孔颖达疏：从旦至暮，七辰一移，故谓之七襄。是日辰即时之明证。《楚辞》‘吉日兮良辰’王逸注：日谓甲乙，辰为寅卯，以辰与日分言，尤为明白。据此以推，似乎‘所值日辰’四字当连上年月日为句，故又不用时之说耳。余撰《四库全书总目》，亦谓虚中推命不用时，尚沿旧说，今附著于此，以志余过。”（纪昀：《槐西偶笔》）虽然有不同看法，但大多数还沿用李虚中用三柱推命的说法。

五代末的徐子平（曾与著名的麻衣道人陈图南隐居华山）将李虚中的方法进一步加以发展，他测算年、月、日、时“四柱”，每柱天干、地支各一字，共为八字，然后按阴阳五行生克变化推演命运，称为四柱八字算命术或子平术。传有《渊海子平》《明通赋》等书。其后，四柱八字算命风行天下，苏东坡有《东坡志林》，朱熹有《赠徐叔端命序》。

宋代演术数者，并不都是江湖术士，还有文人雅士、社会名流，如陈抟、种放等著名隐士，钱若水、司马光等朝廷重臣，邵雍、蔡元定等著名理学家，都精通于术数学。宋代关于术数的书也很多，例如张行成的《冀玄》、司马光的《潜虚》、邵雍的《皇极经世》等，并创新断易占法，祝泌的《六壬大占》、杨维德的《遁甲符应经》，以及由麻衣道士所授或由陈抟所著的《麻衣神相》等。八字推命术到宋代才最后形成，徐子平被后人奉为八字之祖，其理论体系比唐代更加完备和复杂，以年、月、日、时四柱来推算人的禄命，著有《珞碌子三命消息赋注》。

明代八字推命术更加推广，上至帝王，下至百姓，都言禄命，甚至出门、考试、结婚等都先推八字，并且八字推命的书，也更杂更多，迷信色彩和胡编乱造现象也更严重。



到清代，八字推命术已成为当时社会文化的一个组成部分，除八字推命术外，又属加八字法、八字星象合成法等等，禄命书更加泛滥。

朱熹受命理学家的影响，认为人出生时所禀五行之气，决定人的命运。《朱子语类》记载：“或问：‘人禀天地五行之气，然父母所生，与是气相值而然否？’曰：‘便是这气须从人身上过来。今以五行枝（支）干推算人命，与夫地理家推择山林向背，皆是此理。然又有异处。如磁（瓷）窑中器物，闻说千百件中或有一件红色大段好者，此是异禀。惟人亦然。譬如之生舜禹，亦犹是也。’”（《朱子语类》卷四）这是继承了五行干支推命的算命术，并认为即使“异禀”也是偶然而并非天有意为之。

朱熹又说：“人之生，适遇其气，有得清者，有得浊者，贵贱寿夭皆然，故有参错不齐如此。圣贤在上，则其气中和；不然，则其气偏行。故有得其气清，聪明而无福禄者；亦有得其气浊，有福禄而无知者，皆其气数使然。”（《朱子语类》卷一）这是说明人生时的禀气决定了人的贵贱寿夭、福禄。

《朱子语类》记载：“问：‘以尧为父而有丹朱，以鲧为父而有禹，如何？’曰：‘这个又是二气、五行交际运行之际有清浊，人适逢其会，所以如此。如算命推五行阴阳交际之气，当其好者则质美，逢其恶者则不肖，又非人之气所能与也。’”（《朱子语类》卷四）这就是说，人的善恶、命运，是由于人出生时二气五行交际运行的清浊，而人所禀之气的缘故。朱子有时也把人分为“圣”、“贤”、“不肖”三等：“气之为物，有清浊昏明之不同。禀其清明之气而无物欲之累，则为圣；禀其清明而未纯全，则未免微有物欲之累，而能克以去之，则为贤；禀其昏浊之气，又为物欲之所蔽而不能去，则为愚，为不肖。”（《朱文公文集》卷七十四《玉山讲义》）以“气禀”来说明人的差



别,而此差别往往不局限于人的道德范围,即“人之禀气,富贵、贫贱、长短,皆有定数寓其中。”(《朱子语类》卷四)而且“气禀”也用于说明人的社会地位、命运之不同,则尤为荒谬。

四、人之命的气禀来自于自然之气并非来自上帝

朱熹认为气禀有定,并且以此来论证社会的等级差别。他认为“理降而在人”不仅有善恶人性之分,而且由于人所禀受气得清浊、厚薄等的不同,人生下来便有贤愚、贵贱、贫富、夭寿的差别。正如他所说:“禀得精英之气,便为圣为贤,便是得理之全,得理之正。禀得清明者,便为英爽;禀得敦厚者,便温和;禀得清高者,便贵;禀得丰厚者,便富;禀得久长者,便寿;禀得衰颓浊者……便为愚、不肖,为贫、为贱、为夭。天有那气,生一个人出来,便有许多物随他来。”(《朱子语类》卷四)

认为人的命运是由气禀决定的,他说:“人之气禀,有多少般样,或清或浊,或昏或明,或贤或鄙,或寿或夭。”(《朱子语类》卷六十四)又说:“气禀之殊,其类不一。……今人有聪明,事事晓者,其气清矣。”(《论语集注》卷八《季氏章句第十》)这是说,人的聪明、愚笨之别也是因为气禀的缘故。

他认为:“死生有命,当被禀得气时便定了。”(《朱子语类》卷六)并认为人的生死都是在人出生时便由禀气决定了的,他说:“死生有命,是合下禀得已定,而今著力不得。”(《朱子语类》卷四十二)禀气是有定数的,人的富贵、贫贱也都是由于禀气的定数决定的。

禀气有二:其一是所禀阴阳二气。《朱子语类》记载:“又问:‘如此,则天地生圣贤,又只是偶然,不是有意矣!’曰:‘天地那里说我特地要生个圣贤出来,也只是气数到那里,恰相凑著,所以生出圣贤。及至生出,则若天之有意焉耳。’”(《朱子语类》卷四)也就是



说,天地生圣贤,只是偶然,不是有意,即不是天的旨意,只是气数到了那里,是出生时所禀自然之气而形成的。是“命之不齐,恐不是真为之赋予如此。只是二气错综参差,随其所值,因各不齐。”(《朱子语类》卷四)也说明了人的命运的不同,不是上帝的有意安排,是由于阴阳二气错综参差的结果。

其二是所禀自然时空之气。朱熹认为时代不同,气运也就不同,他说:“问:‘富贵有命,如后世鄙夫小人,当尧舜禹三代之世,如何得福贵?’曰:‘当尧舜禹三代之世不得富贵,在后世则得富贵,便是命。’曰:‘如此,气禀不一定。’曰:‘以此气遇此时,是他命好;不遇此时,便是有所谓资适逢世是也。如长平死者四十万,但遇白起,便如此,只他相撞著,便是命。’”(《朱子语类》卷四)他认为时代不同,气运也就不同,这也都是天命。人的命不仅受出生时所禀之气决定,而且还受所遭遇的时代、空间、地点所决定,从一定意义上说,这就解决了命理学的为什么八字相同而命运不同的难题。

五、朱熹主张信命但又不轻易言命

朱熹说:“(《论语》)终云:‘不知命无以为君子也’此深有意。盖学者所以学为君子者,不知命则做君子不成。死生自有定命,若合死于水火,须在水火里死;合死于刀兵,须在刀兵里死,看如何逃不得。此说虽甚粗,然所谓知命者不过如此。若这里信不及,才见利便趋,见害便避,如何得成君子!”(《朱子语类》卷五十)他认为,君子应该知命,命里注定怎么个死法,谁也逃不得,所以用不着趋利避害。

《朱子语类》记载:“或劝先生散了学徒,闭户省事,以避祸者。先生曰:‘祸福之来,命也。’先生曰:‘如某辈皆不能保,只是做将去,事到则尽岸之。人欲避祸,终不能避。’”(《朱子语类》卷一百零



七)更是看出朱熹认为祸福命定的倾向。

《朱子语类》记载：“因问：‘如今数家之学，如康节之说，谓皆一定而不可易，如何？’曰：‘也只是阴阳盛衰消长之理，大数可见。’”（《朱子语类》卷四）即认为人的命运是有定数的。他还说：“死生有命，当初禀得气时便定了，便是天地造化。只有许多气，能保之亦可延。且如我与人俱有十分，俱已用出二分。我才用出二分便收回，及收回二分，那人已用出四分了，所以我便能少延。此即老氏作福意。老氏惟见此理，一向自私其身。”（《朱子语类》卷三）也就是说人生之时初禀之生死等气命已定，所以“死生有命”，但是人的行为从中也会发生一定的作用，这个作用并不是指人对天生之禀赋能有所增加，而是人使天生之气禀消耗得不那么快，从这层意思来看，人对富贵生死这部分之“气之命”仅能做一消极面的延续保存工作，而并不能主动地创造或正面增加这“气之命”。

虽然他的命定论倾向很强，但是他并不否认人力的作用。《朱子语类》记载：“问：‘人死时，是当初禀的许多气，气尽则无否？’曰：‘是’。曰：‘如此，则与天地造化不相干。’曰：‘死生有命。当初禀得气时便定了，便是天地造化。只有许多气，能保之亦可延。’也就是说，虽然人出生时禀了气，但如果加强自身修养，也会略微改变自己的命运。

他认为人的命运可以略加改变，但基本上仍是定数，大多是人人力所无法改变的，正如他说：“如常人，‘用之则行’，乃所愿；‘舍之则藏’，非所欲。‘舍之则藏’，是自家命恁地，不得已，不奈何。圣人无不得已底意思。圣人用我便行，舍我便藏，无不奈何底意思，何消更言命。”又曰：“‘命不足道也’，命不消得更说。”（《朱子语类》卷三十四）也就是说人的“气之命”不操之在我，所以他便主张罕言命。他说：“罕言命者，凡吉凶祸福皆是命。若尽言命，恐人皆委



之于命，而人事废矣。所以罕言。”（《朱子语类》卷三十六）他认为一般来说圣人“罕言命”是因为人不能言命定，否则人力便无所用了，恐怕人们都委之于命，就会无所事事了，即人事便废了，这也是历史上圣人“罕言命”的原因。

六、朱熹论卜筮

卜筮，分别指龟卜和筮占两种占卜的方式。卜筮在古代的占卜体系中，不同于其它的方式如天文占、筮占、形法等，是一种独特的类型。卜筮“来源于用动物之灵或植物之灵作媒介物去沟通神人的原始崇拜习俗”，其起源均相当古老，仅以现有的考古发现来看，至少可以追溯到商代。

朱熹肯定《易》是卜筮之书，探讨了《易》的卜筮方法，他为了研究揲蓍法而撰写了《周易启蒙》。他论卜筮以《易》筮为主，但是对于《易》筮以外的卜筮法也有所论及，朱熹曾指出商朝的甲骨卜筮与当时宋朝流行的“五兆卦”相似。《朱子语类》记载：“叔器问：‘龟卜之法如何？’曰：‘今无所传，看来只似而今《五兆卦》。此间人有《五兆卦》，将五茎茅自竹筒中写（泻）出来，直向上底为木，横底为土，向下底为水，斜向外者为火，斜向内者为金。便如文帝兆得大横。横，土也。所以道‘予为天王，夏启以光’，盖是得土之象。”（《朱子语类》卷六十六）

朱熹对蓍法进行过推敲，他说：“‘《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。’熹窃谓此一节，乃孔子发明伏羲画卦之形体次第，最为切要。古今说者，惟康节、明道二先生为能知之，故康节之言曰：‘一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，犹根之有干，干之有枝，愈大则愈小，愈细则愈繁。’而明道以为加一倍法。其发明孔子之言，又可谓最为



切要矣。”(《朱文公文集》卷三十七《与郭冲晦》)朱熹用卦画叠加的方法演示了伏羲画卦的过程。他以一为阳，--为阴，自下至上进行卦画的叠加。这样，就由一画之卦，推出两画之卦、三画之卦、四画之卦、五画之卦、六画之卦，从而推至十二画之卦。相对应的卦数依次为一、二、四、八、十六……直至推出六画之卦六十四。这一推演次序和“伏羲先天六十四卦图”的次序完全一致，对于伏羲画卦这一悬而未决的问题进行了探究。

他除了研究龟卜与五兆卦以外，还对《火珠林》有一定程度的研究，他说：“《易》中言‘帝乙归妹’、‘箕子明夷’、‘高宗伐鬼方’之类，疑皆当时帝乙、高宗、箕子曾占得此爻，故后人因而记之，而圣人以入爻也。……《火珠林》也如此。”(《朱子语类》卷六十六)他又说：“‘古之卜筮，恐不如今日所谓《火珠林》之类否？’曰：‘以某观之，恐亦自有这法。如《左传》所载，则支干纳音配合之意，似亦不废。如云‘得屯之比’，既不用屯之辞，亦不用比之辞，欲自别推一法，恐亦不废这理也。’”(《朱子语类》卷六十六)《火珠林》一书见于《宋史·艺文志》。他认为《火珠林》是汉代焦贛、京房遗法，在《左传》中已经有支干纳音配合解卦。

他说：“卜筮之书如《火珠林》之类，……许多道理依旧在其间。但是因他作这卜筮后，却去推出许多道理来。他当初做时，却只是为卜筮画在那里，不是晓尽许多道理后方始画。这个道理难说。向来张安国儿子来问，某与说云：‘要晓时，便只是似灵棋课模样。’”(《朱子语类》卷六十六)因为《火珠林》、灵棋课等都是宋代流行的卜筮，《易》与它相同，都是藏义理于卜筮之中。

朱子对于卜筮的研究，钱穆认为是朱子格物之审博精神的表现。他说：“朱子极推崇濂溪之《太极图》，又信康节之《先天图》，好言阴阳，乃为探究宇宙本原，及其衍化大则，而迤邐旁及于一切阴



阳家言，偶尔涉及，无足多怪。至于卜筮，朱子以《易》本卜筮之书，故于《易传》中之揲蓍法，特加探讨。《朱文公文集》卷六十六有《蓍卦考误》一篇，辨郭雍直说。……今《语类》卷十六专论卜筮，下及后代火珠林、金钱卦诸术，以及发课、卦影诸说，又推及于龟卜及钻龟法等，皆见朱子格物之审博精神。”^①

钱穆又说：“朱子力主《易》为卜筮书，然不为即信卜筮。其后世俗以《易》言祸福者，仅谓是小数偶中，并直斥其不知《易》，则又安见朱子之于世俗诸技术，皆存而信之，如同甫所讥乎？”^② 也就是说，朱子不仅认为《易》为卜筮之书，而且还相信卜筮的灵验。

朱熹虽深信卜筮，但是不常卜筮，追其原因，他说：“人之与鬼神，自当敬而远之。若见得那道理分明，则须著如此。如今人信事浮屠以求福利，便是不能远也。又如卜筮，自伏羲尧舜以来皆用之，是有此理矣。今人若于事有疑，敬以卜筮决之，有何不可？如义理合当做底事，却又疑惑，只管去问于卜筮，亦不能远也。盖人自有人道所当为之事。今若不肯自尽，只管去谄事鬼神，便是不智。”（《朱子语类》卷三十二）也就是说，人对鬼神，应当敬而远之，如果相信人力去求富，福便不会远了。现在的人如果有疑惑，才会去卜筮。有疑惑就会犹豫不决，此时借助卜筮进行决断，有什么不可呢？但如果不尽人力，尽管依靠鬼神，也是不明智的。他又说：“‘未能事人，焉能事鬼！’此说尽了，今且须去理会眼前事，那个鬼神事无形无影莫要枉费心力，理会得那个来时将久，我著实处皆不晓得，所谓‘诗书执礼皆言雅言也。’这个皆是面前事，做得一件便是一件。”（《朱子语类》卷三）也就是对“鬼神”要敬而远之，主张着实做好眼前的事，不要枉费心机去信鬼神。因为“鬼神”只是“阴

① 钱穆：《朱子新学案》，巴蜀书社，1987，344页。

② 钱穆：《朱子新学案》，巴蜀书社，213页。



阳”二气。“朱熹对鬼神的规定性：鬼神是一切自然现象的总代表，是运动的一种情状，是自然能如此，这都是汉以来关于鬼神说的发展。而以‘鬼神’为‘实理’，则是其哲学逻辑结构的需要，体现了理学的特征。”^①

后来，朱熹主张不要常占筮。他指出：“圣人因作《易》，教他占，吉则为，凶则否，所谓‘通天下之志，定天下之业，断天下之疑’者，即此也。及后来理义明，有事则便断以理义。如舜传禹曰：‘朕志先定，鬼神其必依，龟筮必协从。’已自吉了，更不用重去卜吉也。”（《朱子语类》卷六十六）以上这段话的意思是，开始是圣人做《易》，通过占卜决定“为”或“否”，就是通过问占，以“通天下之至，定天下之业，断天下之疑”；后来，人们掌握了义理，就以义理为根据，不去占问了。朱熹通过引用《尚书·大禹谟》舜告诫禹的话，以说明只要人先定志，即使鬼神也依于我，龟筮必协从于我，“义理”的作用高于卜筮。也即说，最初圣人作《易》，人们以此占卜吉凶，并把命运系于占卜，用占卜的结果指导人们的行动，即占卜得吉利，就去行动；占卜的结果凶，就不去行动。但随着社会发展，人们掌握了“义理”，有事便以“义理”为根据，不用去占卜了。

七、朱熹和风水

对于风水一词，《辞海》的定义是：“风水，亦称堪舆。中国的一种迷信。认为住宅基地或坟地周围的风向水流等形势，能招致住者或葬者一家的祸福。也指相宅、相墓之法。”早在先秦就有相宅活动。一方面是相活人居所，一方面是相死人墓地。《尚书·召诰序》云：“成王在丰，欲宅洛邑，使召公先相宅。”这是相阳宅。《孝

^① 张立文：《朱熹思想研究》，中国社会科学出版社，1981，322页。



经·丧亲》云：“卜其宅兆而安措之。”这是相阴宅。这就是用占卜的方式择定地点。据说历史上最先给风水下定义的是晋代的郭璞，他在《葬书》中云：“葬者，乘生气也。经曰，气乘风则散，界水则止，古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。”清人范宜宾为《葬书》作注云：“无水则风到而气散，有水则气止而风无，故风水二字为地学之最，而其中以得水之地为上等，以藏风之地为次等。”

朱熹博览群书，对风水有一定的研究。早在秦、汉时期，出现了专门叙述风水术的著作。据《汉书·艺文志》术数略五行类记载，有《堪舆金匱》十四卷，形法类中又有《宫宅地形》二十卷。它们都是“说风水方位之书”。东汉时期有两部较重要的风水著作，王景《大衍玄基》，参考不同门类的术数著作，把建坟造宅、堪舆择日等几类切合于实用的内容搜集编汇起来，成为一部综合性的术数著作。《图宅术》是一部专门叙述阳宅风水的著作，并且绘有图形。《图宅术》残留下两段佚文，内容是将住宅分属五音，而人的姓氏也分属五音，某姓适合于某宅。西晋名士嵇康曾写过《难宅无吉凶摄生论》和《答释难宅无吉凶摄生论》两篇文章，力主宅有吉凶之分，人当信天道所存，顺之则昌。同时提出应该修德积福，以成宅之吉，避凶免祸。唐、宋时期风水学说在社会上的影响极度扩张，很多著名的大儒都信奉其说。唐、宋时期的风水学说有一个显著特点，即有关著述大量出现，远远超过了前代。自隋代萧吉著《相宅图》、《宅经》，到唐代无名氏的《相宅园地图》、《阴阳宅相图》，宋代佚名著《二宅赋》、《相宅经》、《宅髓经》等等，体裁多样，内容丰富，后代风水著述惯用的以图样配合歌诀的格式也已经固定下来。而现存最早的阳宅风水著作《黄帝宅经》，经考订已知是宋人假托黄帝之名而著，其序言中曾列举《黄帝二宅经》、《李淳风宅经》、《吕才宅经》等宅经竟达 29 种之多，几乎全部都是唐、宋时人伪托前人而



著。

选择风水宝地葬祖先,是为了尽孝道。朱熹说:“某旧闻风水之说断然无之。比因谋葬先人,周旋思虑,不敢轻置,既以审诸己,又以询诸人。既葬之后,略闻或者以为茔窆坐向少有未安,便觉惕然不安。乃知人子之丧亲,尽心择地以求亡者之安,亦未为害。然世俗之人但从时师之说,专以避凶趋吉为心,既择地之形势,又择年月日时之吉凶,遂致逾时不葬。某窃谓程先生所谓道路窞井之类,固不可避;土色生物之美,固不可不择,然欲尽人子之心,则再求众山拱揖,水泉环绕,藏风聚气之地。至于择日,则于三日中选之。至事办之辰,更以决于卜筮,某山不吉,某水不吉。既得山水拱揖环绕于前,又考其来去之吉凶,虽已吻合,又必须年月日时之皆合其说,则恐不必如此。不知然否?伊川先生力破俗说,然亦自言须是风顺地厚之处乃可。然则亦须稍有形势,拱揖环抱,无空阙处乃可用也。但不用某山某水之说耳。”(《朱文公文集》卷六十三《答胡伯量》)可见,朱熹本来不信风水之说,但是因为葬先人的经验改变了自己的看法,不过他主张不依靠某山某水之俗说,欲讲究“拱揖环抱”,认为择风水宝地葬先人,主要是为了“尽人之心”的孝道,而不在吉凶祸福。

朱熹也研究了尧舜禹都城,认为是风水宝地。他说:“尧都中原,风水极佳。左河东,太行诸山相遶,海岛诸山亦相向。右河南遶,直至泰山凑海。第二重自蜀中出乎湖南,出庐山诸山。第三重自五岭至明越。又黑水之类,自北缠绕至南海。泉州常平司有一大图,甚佳。……河东地形极好,乃尧舜禹故都,今晋州河中府是也。左右多山,黄河绕之,嵩、华列其前。”(《朱子语类》卷二)

朱熹对墓葬很有研究,他考察了古今墓葬的演变:“是以古人之葬,必择其地而卜筮以决之,不吉则更择而再卜焉。近世以来,



卜筮之法虽废，而择地之说犹存，士庶稍有事力之家，欲葬其先者，无不广招术士，博访名山，参互比较，择其善之尤者然后用之。其或择之不精，地之不吉，则必有水泉、蝼蚁、地风之属以贼其内，使其形神不安，而子孙亦有死亡绝灭之忧，甚可畏也。”（《朱文公文集》卷十五《山陵议状》）

朱熹认为皇家选择陵墓要避免以下弊端：“虽得吉地而葬之不厚，藏之不深，则兵戈乱离之际，无不遭罹发掘暴露之变，此又其所当虑之大者也。至于穿凿已多之处，地气已泄，虽有吉地，亦无全力；而祖塋之侧，数兴土功，以致惊动，亦能挺灾。此虽术家之说，然亦不为无理。”（《朱文公文集》卷十五《山陵议状》）。

朱熹认为选择风水要遵循的规则是：“若以术言，则凡择地者必先论其主势之强弱，风气之聚散，水土之浅深，穴道之偏正，力量之全否，然后可以较其地之美恶。政使实有国音之说，亦必先此五者，以得形胜之地，然后其术可得而推。”（《朱文公文集》卷十五《山陵议状》）。

由上可以看出，朱熹考察墓葬的沿革，叙述了墓地选择的方式方法，并且根据自己的理论，在生前就为自己选了一块墓地，根据文献记载：“朱晦庵之葬，用悬棺法。术家云：‘斯文不坠。’丁卯腊月三日，过湖州守孔应得，说文公初至刘夫人家，因为寿藏，叩之术家，有‘龙后堂’之兆由。一日，至麻龙归，睹十木牌自山溪贩至，问其所从来，以从唐沙镇对，遂令导往，果得奇境。”^①

朱熹对古代风水术相当笃信，这也因为他受了两个人的影响。一是他的父亲，他的父亲是一位酷信地里风水的人。据史料记载：“朱韦斋，晦庵父也。酷心地理，尝召山人择地，问富贵何如，山人

① 丁传靖：《宋人轶事汇编》卷十七，《韦居听舆》，中华书局，1981。



久之答曰：‘富也只如此，贵也只如此，生个小孩儿，便是孔夫子。’后生晦庵，果为大儒。”^① 一是好友蔡元定，蔡元定在风水术方面曾给予朱熹许多指点。据记载：“考亭朱文公，得友人蔡元定而后大明天地之数，精识钟律之学，又纬之以阴阳风水之书，乃信用蔡说，上书建议，乞以武林山为孝宗皇堂，且谓会稽之穴，浅粗而不利，愿博访草泽，以决大议。”（田汝成《委巷丛谈》）

八、朱熹认为“鬼神为气”

1. 对“鬼神”的界定

王充早就有关于“鬼”的论述，他说：“鬼，阳气也，时藏时见。阳气赤，故世人尽见。鬼，其色纯朱。”（《论衡·订鬼》）又说：“故凡世间所谓妖祥，所谓鬼神者，皆太阳之气为之也。太阳之气，天气也。天能生人之体，故能象人之容。……太阳之气，盛而无阴，故徒能为象，不能为形，无骨肉，有精气，故一见恍惚，辄复灭亡也。”（《论衡·订鬼》）虽然王充对“鬼”进行了描述，但是他否定人死为鬼的说法。周桂钊先生考证道：王充对鬼的现象试图作出解释。他提出多种猜测，包括流行的一些说法。一是“思念存想之所致”。他说：“凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。”（《论衡·订鬼》）人病了就产生畏惧，“畏惧则存想，存想则目虚见。”病人看见有鬼来打他，就是“病痛恐惧，妄见之也”。不同病和病情不同，所见的鬼也不一样。“初疾畏惊，见鬼之来；疾困恐死，见鬼之怒；身自疾痛，见鬼之击；皆存想虚致，未必有其实也。”（《论衡·订鬼》）二是“气倦精尽”致虚象。人病时间长了，“气倦精尽”，“病困精乱”，精神恍惚，“独见人物之象”，实际上并无人物，只是病

^① 丁传靖：《宋人轶事汇编》卷十七，《坚瓠集》，中华书局，1981。



重体衰所产生的幻觉。人们把这种虚幻的形象当作鬼。三是“得病之气”为鬼。王充认为世间有各种“得病之气”，人接触这种气就会得病。病得厉害的人就好像见到鬼。“假令得病山林之中，其见鬼则见山林之精。人或病越地者，越人坐其侧。”（《论衡·订鬼》）四是“老物精”。“夫物之老者，其精为人；亦有未老，性能变化，象人之形。”（《论衡·订鬼》）

张载继承了王充的某些思想，他用“气”论“鬼”，在《正蒙·动物篇》中说过“至之谓神，以其伸也；反之为鬼，以其归也”。鬼神实际上是指“气”聚为物和物散为“气”，是“气”自身所含能动之性的表现，故张载有“鬼神者，二气之良能也”的说法。

在鬼神观上，朱熹在研究前人鬼神论的基础上，不把鬼神作为“理”，而认为鬼神是“气”。他说：“鬼神通天地间一气而言，魂魄主于人身而言。方气之伸，精魄固具，然神为主；及气之屈，魂气虽存，然鬼为主。气尽则魄降而纯于鬼矣，故人死曰鬼。”（《朱文公文集》卷四十四《答梁文叔》）也就是认为“鬼神”为“阴阳二气”。朱熹说：“鬼神者，二气之良能，是说往来屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰良能也。”（《朱子语类》卷六十三）他认为“鬼”者阴之灵也，“神”者阳之灵也。以一气言，则至而伸者为“神”，反而归者为“鬼”，其实一物而已。这就是说，鬼神不是“理”，而是“气”之灵。而关于对“鬼神”的理解，古人也早就有之，朱熹对此有所吸收发展。《礼记·祭法》讲“人死曰鬼”。结合字形看，《说文解字》释“鬼”字曰：“鬼，人所归为鬼。从人，象鬼头。鬼阴气贼害，从‘厶’。穉，古文从示。”即人死归土为鬼。但也正因为如此，鬼与人就有着不可分割的联系。“鬼”字由上下两部分组成，上部分“田”揭示它像鬼头的模样，下部分则来源于“厶”即今天的“私”字，这正意味鬼是已经死去的自家亲人。而所谓“阴气贼害”，则说明鬼性阴，对“阳”



间的人事会产生消极的侵害。那么,后人对先人之鬼的祭奠,也可以从祈求保佑不要对子孙降下灾害来理解。按《祭义》,凡有生者必有死,而死则必归土,所以称死为鬼。而死后人之骨肉腐烂于地下,气又开始了新一轮的循环。即阳气发扬于上,光明照耀,凄怆感人,“此百物之精也,神之著也”。从这里说明了人死从鬼到神的一个过程。

朱熹认为,鬼神,有一种是公平正直的,如风雷雨露,日月昼夜,这是“鬼神之迹”,也是“白日公平正直之鬼神”;还有一种,即“有啸于梁,触于胸”的,这是那不正的、邪暗的鬼神。这种鬼神,或有或无,或去或来,或聚或散,没有一定。还有一种是“祷之而应,祈之而获”,这也是鬼神。

朱熹认为,人死为鬼,也为神;他说:“鬼神无形与声”,由于一切物都不过是阴阳二气的聚散,所以《中庸》说,鬼神“体物而不可遗”。他援引《礼记》所载孔子的话,认为鬼神就是那气“发扬于上为昭明”的“百物之精”(《中庸章句》)。和他在讨论人心与人性关系时一样,在理与气之间,他又提出了一个气之灵。这个灵,在人为心,人死为鬼,为神。而且不仅是人,既然气有这个灵,那它就到处存在,所以“体物不遗”,存在于任何物中。这个灵,也就是张载哲学中气固有的“虚与神”。这个鬼神虽然无形与声,但却是有知的。《中庸》说,鬼神能让人隆重地穿着礼服去祭祀它。祭祀时,它“洋洋乎如在其上,如在其左右”。朱熹还认为,鬼与神有个区分:“日为神,夜为鬼;生为神,死为鬼”(《朱子语类》卷三)。朱熹还论述“鬼”气散还与人活着的时候的修养有关,他说刘元城死时,“风雷轰于正寝”,云雾弥漫。不多时云雾消散,刘已端坐而死。有人问,这是不是他的忠诚感动了天地?朱熹回答说:“只是元城之气自散尔。他养得此气刚大,所以散时如此。”(《朱子语类》卷三)



朱熹认为道教的神仙信仰并不可信，长生不死是不可能的，他说：“气久必散。人说神仙，一代说一项。汉世说甚安期生，至唐以来，则不见说了。又说钟离权、吕洞宾，而今又不见说了。看得来，他也只是养得分外寿考，然终久亦散了。”（《朱子语类》卷一百二十六）

与鬼神有关的是“魂魄”。至于鬼之属如魂、魄等等，都是从“鬼”字得义，不过魂气阳，魄气阴而已。从而，鬼就不是一种实在的质体，它实质上只是一团气，人参与祭祀、感触鬼神，说到底都是气息的交流。《礼记·祭义》记载的孔子与弟子宰予的讨论，可以使我们得到更为清楚的了解。宰予说：“吾闻鬼神之名，不知其所谓？”孔子回答说：“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。”首先不是鬼神是什么，而是以鬼神来说明气、魄（形），以为气是“神之盛”，魄则是“鬼之盛”，人间的教化若能将鬼与神结合起来，那就是最好不过的了。在这里，“魄”虽然是指形，但也并不排斥气，只是它有别于聚集而伸（神）之气，是指形化返归（鬼）天地的散气。这是说，孔子的鬼神概念也就不是在活灵活现的人格精灵意义上运用，而是从生死的角度描述天地万物的气化流行。而朱熹认为“精气就物而言，魂魄就人而言，鬼神离乎人而言”（《朱子语类》卷六十三）。朱熹接受郑玄《礼记注》中“耳目之聪明为魄”的意见，他说：“魄是耳目之精，魂是口鼻呼吸之气。……人之能思虑计画（划）者，魂之为也；能记忆辨别者，魄之为也。”（《朱子语类》卷三）他认为，人死之后，魂魄就成为“离乎人”的鬼神。朱熹的学生陈淳在《四书性理字义》中写道：“《淮南子》曰：阳神为魂，阴神为魄。魂魄二字，正犹精神二字，精即是魄，魂属阳为神，魄属阴为鬼。”（《鬼神》《北溪先生字义》卷下）朱熹说：“因言魂魄鬼神之说，曰：只今生人便自一半是神，一半是鬼了。但未死以



前则神为主，已死之后，则鬼为主。”（《朱子语类》卷六十三）

关于“妖怪”，朱熹认为，人死气散，但也有不立即消散的。其原因，或是因为冤恨，或是因为凶死。这样的鬼就可能为妖为怪：“神祇之气常屈伸而不已，人鬼之气则消散而无余矣。其消散亦有久速之异。人有不伏其死者，所以既死而此气不散，为妖为怪。如人之凶死，及僧道既死，多不散。”（《朱子语类》卷三）但也有气散的，如他又说：“然亦有死而未遂散者，亦有冤恨而未散者。然亦不皆如此，亦有冤死而魂即散者。”（《朱子语类》卷八十七）

2. 论“鬼神”的作用

鬼神的作用，在人事中有什么表现呢？“鬼神只是二气之屈伸往来。就人事中言之，如福善祸淫，便可以见鬼神道理。”（《朱子语类》卷三十四）即鬼神是“阴阳之气”的运动变化，“气”无处不在，无处不有，就人事中言之，鬼神可保佑人幸福，也可降灾祸与人，便“可以见鬼神道理”。《朱子语类》记载：“问：‘以功用谓之鬼神，以妙用谓之神。’曰：‘鬼神者，有屈伸往来之迹。如寒来暑往，日往月来，春生夏长，秋收冬藏，皆鬼神之功用。此间可见也，忽然而来，忽然而往，方如彼，又如此，使人不可测知，鬼神之妙用。’其‘鬼神者，造化之迹。’即造作万物是能看得见的。朱熹以为“鬼神者不过阴阳消长而已。”（《朱子语类》卷三）阳气长，阴气消即是神，阴气长，阳气消即是鬼。从这个意义上说，“鬼”、“神”二字也可以取消，而以“阳”、“阴”二字来代替，而鬼神二字所以还有存在的理由，是因为它们可以更好地表示气的自然灵妙、变化莫测。

朱熹说：“鬼神事自是第二著。那个无形影，是难理会底，未消去理会，且就日用紧切处做工夫。子曰：‘未能事人，焉能事鬼！未知生，焉知死！’此说尽了。此便是合理会底理会得，将间鬼神自有见处。若合理会底不理睬，只管去理会没紧要底，将间都没理会



了。”(《朱子语类》卷三)

3. 论祭祀

在朱熹看来,鬼神的存在是无可怀疑的。它是人们祭祀、崇拜和敬畏的对象。《论语·八佾》:“祭如在,祭神如神在。”朱熹注说,这是“门人记孔子祭祀之诚意”。《论语·雍也》篇:“敬鬼神而远之。”朱熹认为,这“敬而远之”的意思,是“不可亵渎,不可媚”(《朱子语类》卷三十二)。即必须以礼祭祀。在《论语集注》中,他引用程氏的话说,对于鬼神,须是能敬能远。而能敬能远的标准,仍然是礼。《论语·先进》篇载,子路问事鬼神。孔子说:“未能事人,焉能事鬼?”又问死,孔子说:“未知生,焉知死?”朱熹解释说,这讲的就是人鬼一理,幽明一理:“问事鬼神,盖求所以奉祭祀之意。而死者,人之所必有,不可不知,皆切问也。然非诚敬足以事人,则必不能事神;非原始而知所以生,则必不能反终而知所以死。盖幽明始终,初无二理,但学之有序,不可躐等。故夫子告之如此。”(《论语·先进》)祭祀鬼神要依儒教礼制。按照“鬼不歆非类”的原则,人们不可祭祀不该由自己所祭的鬼神。所以孔子说:“非其鬼而祭之,谄也。”朱熹认为,“非其鬼”,就是“非其所当祭之鬼”(《论语集注·为政》),不该自己所祭的鬼而要去祭,就是谄媚。

他认为,祭祀无非是气类相感,而气相感应的原则是必须同类。他说:“所以‘神不歆非类,民不祀非族’,只为这气不相关。如‘天子祭天地,诸侯祭山川,大夫祭五祀’,虽不是我祖宗,然天子者天下之主,诸侯者山川之主,大夫者五祀之主。我主得他,便是他气又总统在我身上,如此便有个相关处。”(《朱子语类》卷三)“祭如在,祭神如神在。如天子则祭天,是其当祭,亦有气类,乌得而不来歆乎!诸侯祭社稷,故今祭社亦是从气类而祭,乌得而不来歆乎!今祭孔子必于学,其气类亦可想。”(《朱子语类》卷三)



朱熹认为,祖先的魂灵,还往往会依附在子孙身上,但是对于祖先来说,虽然年代久远,气之有无不可知,但祭祀者既是他的子孙,就有感通之理。朱熹说:“今世之附著生人而说话者甚多,亦有祖先降神于其子孙者,又如今之师巫,亦有降神者。盖皆其气类之相感,所以神附著之也。《周礼》祭墓则以墓人为尸,亦是此意。”(《朱子语类》卷九十)因此,对于祖先必须祭祀。朱熹在与弟子的讨论中说,生死本为气之聚散,基本的道理都是相通的。人自禀赋五常之性以生,最重要的人生实践,就是“父子有亲,君臣有义”,就是“出则事公卿,入则事父兄”之类。而这一切活动的中心,就是一个“诚敬”。人生前是如此,死后也是如此。祭祀之礼便是“知死”的结果,而知死也就是知鬼神。由此,所谓“五伦”,其实不仅是人伦,也是鬼伦。是因为鬼神作为天下人物活动的根据和准则,为人们所极端尊敬,而民既知敬畏则不敢违反和怠慢。当然,鬼神本来只是“无名氏”,人们因其“至幽”而不可测度,才命之以“鬼”“神”,以使人可测而知。

从祭祀者与鬼神的心理体验,以及宋明理学家所谓的“感格”来说,鬼神的观念又与庙宇中的泥塑偶像有了牵连,呈现了形象的特征,而不仅仅是气化的流动洋溢。对此矛盾,应当如何来协调呢?朱熹的学生当时就提出了这一问题。朱熹的解释是:事实上确有庙中泥塑的偶像和山川风雷、阴阳气化两样鬼神,但就学者而言,却不能停留在这一层面,而应当体验斋戒之时鬼神之“理”的显著亲切,最终使这两样鬼神合而为一。即由鬼神的偶像入手,进而感通鬼神、生死的气化之理。只要“自家极其诚敬”,如此二合一之鬼神,便能“肃然如在其上”,不再有两样之分了。



九、朱熹论相面术

王充说：“人曰命难知。命甚易知。知之何用？用之骨体。人命禀于天，则有表候（以知）于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。表候者，骨法之谓也。……案骨节之法，察皮肤之理，以审人之性命，无不应者。……禀气于天，立形于地，察在地之形，以知在天之命，莫不得其实也。……相或在內，或在外，或在形体，或在声气，察外者遗其內，在形体者亡其声气。”（《论衡·骨相篇》）

朱熹曾肯定孟子的观人之法，他说：“孟子观人之法又自简径。如曰‘胸中正，则眸子了焉；胸中不正，则眸子眊焉’便是。”（《朱子语类》卷二十四）这就是相由心生的写照，说明了人们以德为先，加强道德修养，修身养性的重要性。

朱熹对历史上《麻衣心易》有自己的看法，他说：“其词意凡近，不类一二百年前文字。……夫麻衣方外之士，其学固不纯予圣贤之意；然其为希夷所敬如此，则其为说亦必有奇绝过人者，岂其若是之庸琐哉？且五代国初时人文字言语质厚沈实，与今不同。此书所谓‘落处’、‘活法’、‘心地’等语，皆出近年，且复不成文理。计其伪作不过四五十年间事耳。”（《朱文公文集》卷八十一《书麻衣心易后》）

第二节 论 象 数

“象数”是《周易》的一对重要范畴。“象数”一般指《周易》一书中卦爻之象与数所象征的物、数目以及事物间的位置关系。推而广之，一切由人所作的摹拟或概括天地万物存在和运动变化方式



的各种象征性图形、符号以及其中的数目和次序关系及其由这些图形和符号所代表的事物及其量度次序关系等均为“象数”。所谓象数派是以取象(即取八卦中所象征的各种物象)来阐述卦辞和爻辞,如乾取象为天,坤取象为地。在汉代以《易纬》为代表,《京氏易传》、《周易章句》及《焦氏易林》等亦为取象派的典型。

《周易》中存在着诸多思维方式,但象数思维是其中一种主要的思维方式。象数思维融合了形式化思维、直观思维、想象思维的特点,其实象数思维也是从取象向逻辑思维的一种推移,是一种取象比类的结合和推理。也就是:《周易》的象数思维,以“观物取象”和“取象比类”为基本特征,阴阳对称、调和是象数思维的致思准则。强调序列、注重节律是象数的突出优点。具有重整体合和、轻个体分析,重感性、轻理性的特点。象数思维有两种思维模式:一是“观物取象”,一是“运数”比类,属“极数通变”的思维。“取象”比类,因象以明理,着眼点在“象”;“运数比类”,着眼点在“数”。

“观物取象”就是采用静观的方式去直觉对象,并通过象征的方式而表达对象的一种思维方法。“观物”是主体对客体省察、体验的过程,但有不同于平常的认识方法,它不是对事物采取逻辑分析的形式,而是对客体采取仰观俯察、远取近取的方式,对事物的总体及其联系进行多角度、多层次、多方位的观察与直观,通过对事物的直接观察和内心经验感受,领悟和把握对象之间的联系和宇宙的本质。也就是说,象数思维是以符号和数为媒介,认识、推断或预测事物及其发展变化的一种思维形式,它在借助形象思维的时候总是伴随着数的变化,以象数合一的观念考察事物变化的过程和规律。

《易经》中既有“象”又有“数”,例如“一”、“--”爻象,前者称“九”,后者称“六”;五十根蓍草及揲蓍中的九、六、八、七则是数,六



个爻的位置由下至上分别是初、二、三、四、五、上，也是数。例如：《泰》卦由下而上，第一爻为初九、第二爻为九二、第三爻为九三、第四爻为六四、第五爻为六五、第六爻为上六，这种以数定象，由“象”和“数”合一在一起的推断方法，就是最初的象数思维方式。

《周易》的象数思维首先观物取象，然后引申其含义，阐发其义理，例如：

《乾》之卦象：乾上乾下。乾，日也，刚也，健也。两乾相重，是日复一日，刚健不已也，故《周易·象上》曰：“天行健，君子以自强不息。”

《坤》之卦象：坤上坤下。坤，顺也，两坤相重，是顺之又顺也。故《周易·象》曰：“地势坤，君子以厚德载物。”

《泰》之卦象：乾下坤上。乾，天也；坤，地也，是天之乾阳之气下降，地之坤阴之气上升，乃两相交感，万物通泰，生生不息也，故君主以化裁促成天地之道，以左右（佐佑）人民也。故《周易·象》曰：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右（佐佑）民。”

《节》之卦象：兑下坎上。兑，泽也；坎，水也。人们的行为，如果不遵守一定的规范，没有人伦礼节，就如泽水无堤，泛滥成灾也，故《周易·象》曰：“泽上有水，节。君子以制数度，议德行。”

《中孚》之卦象：兑下巽上。兑，泽也；巽，风也。泽上有风，水波相应，或洪波涌起，或微波荡漾，绝无虚妄，则恒信也，故《周易·象》曰：“泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。”

《既济》之卦象：离下坎上。离，火也；坎，水也。水在火上，乃能灭火。然后行事既济，骄矜自满，物极必反，每有后患。故君子以思后患而预防也，故《周易·象》曰：“水在火上，既济。君子以思患而预防之。”



.....

由以上可见,卦以拟象,象以存意;意以象尽,也就是“寻象以观意”也。也可以看出,象数思维,是从取象向逻辑思维的一种推移,是一种取象比类的结合和推理。凭借卦象,引发感慨和联想,推理出理性认识的结论,也证明了《周易》的思维具有一定的逻辑性。

《易》之为书,以“象”为本,《系辞》云:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”“取象”是“观物”的直接结果,是对观物过程中所获取的关于对象的感受和表象的进一步概括和凝炼,是使客观主观化的过程。

《易传》也多言象。《系辞下》曰:“易者,象也;象也者,像也。”可以说《周易》就是一部讲象的书。象在《周易》中有如下一些含义。其一,自然象,即天地万物的形象。《系辞》曰:“在天成象,在地成形,变化见矣”,“见乃谓之象”,“天垂象,见吉凶”。其二,人工象,即卦爻象,是对天地万物之象的模拟和象征。其三,意象,无论自然象还是人工象都是具有较强可感性或形象性的具体之象,在《易传》看来,在具象中尚隐含着不可感的较少形象性的意象,这一点是最重要的。所谓“天下之赜”就是在具象(物象)中的意象。《系辞》曰:“书不尽言,言不尽意,……圣人立象以尽意。”显然圣人之意是由“象”来表达的。“八卦成列,象在其中矣”,“乾坤其易之蕴邪?乾坤成列,而易立乎其中矣,乾坤毁则无以见易,易不可见,乾坤或几乎息矣。”这里的“象”、“易”已经不仅是具体的“象”,而主要是指其中隐含着的一般意象。自然象和人工象是静止之象,意象是运动之象。自然象是自然运动形成的形象,人工象是对自然的仿象,其中都蕴含着运动,意象就是对运动形式的把握,是对世界本质的理解。正如《系辞》所云“爻也者,效此者也”,“爻也者,效



天下之动者也”，“爻象动乎内，吉凶见乎外”。在《周易》中，象是类分事物的根据，所谓“方以类聚，物以群分”。这里划分“类”的根据就是“象”，根据事物的运动之象即意象来从总体上划分。八卦就代表着八种运动之象，在《说卦传》中，每一卦都代表一系列事物。以今天的观点看，古人将风马牛不相及的事物归为一类，是荒唐可笑的，而事实上，古人是从运动的角度将有同一类功能的事物归为一类的。我们知道，分类是人类认识的基础，古人不是从静止的角度而是从运动的角度，依据意象对纷繁的现象世界进行了简约划分，起到了执简御繁的作用。

汉代许多易学的重要著作，如孟喜的《周易章句》，焦贛的《焦氏易林》，京房的《京氏易传》，荀爽的《周易注》，虞翻的《周易注》等皆为汉代易学的主干。魏伯阳的《周易参同契》及郑玄所注《易纬》等都是侧重于象数研究的著作。汉代对周易的研究主要成就为《易纬》系列的问世。“纬”是对“经”的左翼，六经皆有纬，《易经》之纬为《易纬》，成书于西汉。为《易经》疏注的名著，乃经传之羽翼，对《周易》影响很大。后经东汉郑玄注释的主要有《易纬·乾凿度》、《易纬·坤灵图》、《易纬·稽览图》、《易纬·乾元序制纪》、《易纬·通卦验》二卷、《易纬·辨终备》一卷。其中以《易纬·乾凿度》、《河图纬》、《易纬·坤灵图》等最为有名。《易纬》也主要侧重象数的研究，一般把其列为象数派的著作。

“象”“数”不可分，正如《周易·系辞上》中所说：“参伍以变，错综其书。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。”所谓的“极数知来”，就是靠运数比类，使人们的认识活动领域更加宽阔。

易学上的“数”，有天地之数、大衍之数、爻数、卦数、河洛数等，一般情况下，是数不离象，象不离数，是“由象定数”还是“由数生象”，易学史早就有过争论，但实际上运数比类时，也往往表现为象



数推演。

象数推演的基本程式有时很精密，例如“汉人在其注释《周易》经文的著作中，认为每个卦体的阴阳爻画之间，还有‘承’、‘乘’、‘比’、‘应’、‘据’、‘重’的关系”^①。就是根据九六之数 and 象进行的一种象数推演。

“承”是指一卦的卦体中，如果阳爻在上，阴爻在下，则此阴爻对于上面的阳爻称之为“承”。例如《井》卦中，初六为阴爻，九二为阳爻，九二位在初六爻之上，就是初六爻“承”九二爻，故而称作“初承二”。同样，九五爻在六四爻之上，称为“四承五”，古人就是运用这样的运数来推断卦爻辞的。例如：《随》卦的六二爻辞是：“系小子，失丈夫。”《周易集解·随卦》中虞翻注曰：“承四隔三，故失丈夫。”也就是说，在《随》卦中，六二爻是阴爻，位置在下，九四爻是阳爻，象征“丈夫”，位置在上，六二爻“承”九四爻，又被六三爻在中间阻隔，因而“失丈夫”。在这里，虞翻认为卦爻辞是根据运数比类进行的推演。

“乘”是指六画之象中，如果阴爻在上，阳爻在下，则此阴爻对下面的阳爻称之为“乘”。例如《屯》卦中，六二爻为阴爻，初九爻为阳爻，六二爻在初九爻之上，故称为“二乘初”。《周易集解·屯卦》中虞翻注此卦上六爻辞“乘马班如”时说“乘五也”，意思是说，《屯》卦上六爻为阴爻，九五爻为阳爻，上六爻在九五爻之上，故注“乘五也”。所以，从虞翻注可以看出，爻辞和卦象之间，有一定严密推理形式。

“比”是指在一卦的卦体中，其相邻两爻像是有一种亲密关系，故称之为“比”，也就是一卦中，初爻与二爻；二爻与三爻；三爻与四

^① 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社，2000，25页。



爻；四爻与五爻；五爻与上爻都可以称为“比”。例如《周易集解》中虞翻注《比》卦六四爻“外比之贞”时说：“在外体故称外，得位必贤，故贞吉也。”也就是说，在《比》卦中，六四爻位置在外卦，所以说“在外体”，阴爻而居阴位，故曰“得位”，又引为六四爻与九五爻又相“比”的关系，故称“得位比贤”。这也是用了运数比类的象数思维。

“应”是指六画之象中，其初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻之间，有一种呼应的关系，故称为“应”。例如《周易集解》中虞翻在注《睽》卦辞“小事吉”时，他引郑玄注说：“二无相应，君阴臣阳。”也就是说，在这一卦体中，九二爻与六五爻有着相“应”的关系，六五爻为“君”，然而却是阴爻，九二爻是阳爻，但却是臣爻，同时，又是阳爻居阴位，阴爻居阳位，互相“失位”，所以此卦只能说“小事吉”了。

.....

由上分析可知，象数推演严密，并有一定逻辑性。前面说过，一般认为“象”和“数”是不同的概念，因而象数派易学家在对待象与数的先后关系、象数与理气的关系等问题上，有着不同的认识，从而形成象学与数学两个流派，在哲学上形成象本论与数本论两种本体论倾向。

两汉象数易学特别突显象数的优位论，对于象数过分护持执迷与纠缠，从而衍生出了象数学上的穿凿、烦琐之风。构成虞翻易学的主要有“卦气说”、“月体纳甲说”、“卦变说”、“旁通说”、“反象说”、“两象易说”、“动之正与成既济定说”、“互体连互说”、“半象说”、“逸象说”等，使两汉易学的烦琐、牵强之风，达到了登峰造极的地步。延至北宋，陈抟、邵雍等将其发展为自成体系的“先天象数学”。《四库全书提要·经部易类小序》述云：“汉儒言象数，去古未远也；一变而为京、焦，入于襍祥；再变而为陈、邵，务穷造化，



《易》遂不切于民用。”

至王弼又“一扫象数”，太偏重于“义理”。例如，王弼对乾坤的解释，采取的是取义说，排斥取象说。他以乾为健，以坤为顺，进而以乾健坤顺为天地之德行，在注乾卦《文言》所说“元、亨、利、贞”四德时说：“乾文言首不论乾，而先说元，下乃曰乾，何也？夫乾者统行四事者也。君子以自强不息，行此四者，故首不论乾，而下曰：乾，元亨利贞。”（王弼《周易注》）可以看出乾为刚健之义，统帅四德。又其注乾卦用九“见群龙无首，吉”时说：“九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居群龙之首，则物之所以不与也。以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故乾吉在无首，坤利在永贞。”（王弼《周易注》）此以九为天的德行，天德的内容为刚健，即乾卦之义理。龙为刚健之象，所以说能用天德，乃见群龙之义焉。但以刚健之德而居人之首，则盛气凌人，得不到人们的拥护，所以说“乾吉在无首。”王弼注坤卦爻辞“利牝马之贞”时说“坤贞之所利，利于牝马也。马，在下而行者也，而又牝焉，顺之至也。至顺而后乃亨，故唯利于牝马之贞。”（王弼《周易注》）这就是以柔顺为坤卦之义理，牝马体现至顺至义。从以上可以看出，王弼对乾坤两卦的解释，则坚持取义说，这同汉易以天地和阴阳二气解释乾坤是不同的。在王弼看来，天地万物皆有刚健和柔顺的德性，皆备乾坤两卦之义理，所以乾坤非天地，也非阴阳。

王弼注《彖》文“乾元”时说：“天也者形之名也；健也者用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！大明乎终始之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而用，处则承乾龙，出则乘六龙也。乘变化而御大器，静专动直，不失大和，岂非正性命之情者邪？”王弼注“坤元”时说：“坤也者形之名也；坤也者用地者。夫两雄必争，二主必危。有地之形，



与刚健为偶，而能永保无疆，用之者不亦至顺乎？若夫行之不以牝马，利之不以永贞，方而又刚，柔而又圆，求安难矣。”以上王弼以“至健”释“乾元”，以“至顺”释“坤元”，不以乾元和坤元为有形之物，而以至健至顺之德性，解释其始万物，生成万物的功绩，这与汉易显然不同。

而至孔颖达则认为，象居第一位，数居第二位，此观点既不同于王弼的义生象，又不同于汉易中以数规定气象变化的思想，从而对宋明易学的象数之辩起了很大影响。例如孔颖达说：“乾，健也；坤，顺也；震，动也……”是说：“此一节说八卦名，训乾象天，天体运转不息，故为健也；坤象地，地顺承于天，故为顺也。震，动也，震象雷，雷奋动万物，故为动也。巽，人也，巽象风，风行无所不入，故为人也。坎，陷也，坎象水，水处险陷，故为陷也。离，丽也，离象火，火必著于物，故为丽也。艮，止也，艮象山，山体静止，故为止也。兑，说也，兑象泽，泽润万物，故为说出。”（《周易正义》卷二）这是孔颖达从取象的角度解释其取义的由来。认为乾为天，天运转不息，所以其义为健。坤为地，地顺承天所以其义为顺。离为火，火附在物体上，其义为丽等等，因此，八卦的卦义，出于其所取之象，这便与王弼的“象之所生，生于义”的观点对立起来，因而孔颖达在疏王弼注乾文言上九爻时，对象生于义不加解释，这实际上是对王弼观点的不赞成。又如孔颖达在解《说卦》“幽赞于神明而生蓍”，“观变于阴阳而立卦”时说：“蓍是数也。传称物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。然则数从象生，故可用数求象，于是幽赞于神明而生蓍。用蓍之法，求取卦爻，以定吉凶。系辞曰天生神物，圣人则之。无有远近幽深，遂知来物是也。系辞言伏羲作易之初，不假用蓍成卦，故直言仰视俯察。此则论其既重之后，端策布爻，故先言占蓍，后言立卦。非是圣人幽赞元在观变之前。”（《周易正义》卷



二)也就是认为前者讲八卦的起源,先有物象,后有奇偶之数,即“数从象生”。后者讲占蓍过程,即有蓍草数目的变化方有一卦之象,即“用数求象”。因此不能把求蓍卦看成是讲八卦的起源而把二者混淆,这很明显,也就是不赞同汉易中数生象的观点。由上分析可证在象数关系的问题上,孔颖达不同于王弼,显而易见,在象、数、义的认识上孔颖达超越了王弼,是对王弼鄙象偏数的一种矫正。

孔颖达对卦爻辞的解释,基本上本于《易传》,特别是《彖》、《象》二传说,既讲取义,又讲取象,还讲爻位,体例也不一致。孔颖达调和了这些说法,超越了王弼的偏向,提出取象“不可一例求之,不可一类取之”的取象原则,反对将《周易》的体例单一化、绝对化。例如卦名的取象,他认为,有取之于物象者,有取之于物象的作用或性质者,有取之于人事者,这就是因为易包罗万象万事,不能局限于一象一事,卦名来于取象,但所取之象不一。他说:“圣人名卦,体例不同。或则以物象而为卦名者,若否、泰、剥、颐、鼎之属是也。或以象之所用而为卦名者,即乾、坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象乃以人事而为卦名者,即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者,但物有万象,人有万事。若执一事,不可包万物之象。若限局一象,不可总万有之事。故名有隐显,辞有踳驳,不可一例求之,不可一类取之。故系辞云:上下无常,刚柔相易,不可为典要。韩康伯注云:‘不可立定准是也’。”(《周易正义·卷一》)

孔颖达之“不可一例求之”,“不可定为一体”,其基本用意就是为了调和取义与取象说。例如他在解释履卦《象》文“上天下泽,履”时说:“但此《履》卦名合二义。若以爻言之,则在上履践于下,六三‘履’九二也。若以二卦上下之象言之,则‘履’,礼也。在下以



礼承事于上，此象之所以言，取上下二卦卑承尊之义。故云：‘上天下泽，履’。但易合万象，反覆取义，不可定为一体故也。”这就是说履卦卦义有二：一是取爻位，即六三爻处于九二爻之上，乃柔履刚之义；二是取上下两卦之象，上为乾，下为兑，乾为刚，兑为悦，取柔悦刚、卑承尊之义。而《象》文只是取上下两卦之象，不取爻位之说。孔颖达说履卦有二义，这是论证易应该既“合象”，又“取义”。

孔颖达分析了取象的复杂情况，他认为爻所取之象，是多方面的，有取天地阴阳之象者，有取万物之杂象者，有取人事之义者，有实象者，亦有假象者。正如孔疏说：“凡易者，象也；以物象而明人事，若诗之比喻也。或取天地阴阳之象，以明义者，若《乾》之‘潜龙’‘见龙’，《坤》之‘履霜坚冰’，‘龙战’之属是也。或取万物杂象以明义者，若《屯》之六三‘即鹿无虞’，六四‘乘马班如’之属是也。如此之类，《易》中多矣。或直以人事，不取物象以明义者，若《乾》之九三‘君子终日乾乾’，《坤》之六三‘含章可贞’之例是也。圣人之意，可以取象者，则取象也。可以取人事者，则取人事也。”（《周易正义·卷一》）又如孔疏认为：“先儒所云，此等象辞，或有实象，或有假象。实象者，若地上有水，比也；地中升木，升也；皆非虚，故言实也。假象者，若天在山中，风自火出，如此之类，实无此象，假而为义，故为之假也。虽有实象、假象，皆以义示人，总谓之象也。”（《周易正义·卷一》）

孔颖达认为《大象》虽主取象，并不排斥取义，取象和取义可以并行、互相补充，他详细地分析和介绍取象，其用意是说明他认为取象说是《周易》的重要体例，从而超越了王弼鄙视取象的偏见。他在解小畜卦《象》文“风行天上，小畜。君子以懿文德”时说：“凡大象，君子所取之义，或取二卦之象，而法之者，若‘地中有水，师’；‘君子以从容民畜众’，取卦象包容之义。若《履卦·象》云‘上天下



泽，履’，君子以辩上下，取上下尊卑之义。如此之类，皆取二象，君子法以为行也。或直取卦名，因其卦义所有，君子法之，须合卦义行事者，若《讼》卦云：‘君子以作事谋始’，防其所讼之源，不取‘天与水违行’之象。”（《周易正义》卷二）也就是说，《大象》说卦之义，既取象者，也取义也，二者不可偏废。

孔颖达在解释大壮卦《象》文“雷在天上，大壮”时说：“震雷为威动，乾天主刚健，雷在天上，是刚以动，所以为‘大壮’。”（《周易正义》卷四）按王弼注此条说：“刚以动也。”只取乾刚震动之义，不谈取象。而孔疏则从天雷之象解说“刚以动”之义。很显然，这是对王弼注的补充。又孔在解读涣卦《象》文“利涉大川，乘木有功也”时说：“先儒皆以此卦坎下巽上，以为乘木水上，涉川之象，故言乘木有功，王不用象，直取况喻之义，故言此以序也。”（见《周易正义》卷六）“王不用象”，指王弼注不以乘木水上视卦义，而以“涉难而常用涣道必有功”解之，取其比喻之义，孔疏在他的注下特意引取象说与王弼对比，表示取象说不可废，这是对王弼鄙象的一种纠正，从而显示了唐代易学发展的特征之一。

到宋代邵雍依托《易经》创造出一套“易外别传”的学术理论，对我国的易学研究与发展做出了重要贡献，特别是在运用八卦进行信息预测方法上，他把年月日时的数用加减乘除的方法装入卦中，列出卦象，求出动爻，根据八卦阴阳五行排列，以体用生克方法，兼用《周易》爻辞来判断吉凶。这就是《梅花易术》。宋代的象数学主要表现为图书之学。邵雍建立的象数学体系，企图用一个完整的图式来说明宇宙演化和社会、人生的全部运动程式。这个象数体系虽是由主观推演而成，但也具有一些合理的成分。邵雍是第一个把象数学理论和方法同理学思想相结合的理学大家，在理学史上的地位很高，对朱熹的影响很大。南宋朱震描述了图书



之学的传承情况：“陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。……修以太极图传周敦颐，敦颐传程颢、程颐，是时张载讲学于二程、邵雍之间，故雍著《皇极经世》之书。”^① 陈抟把图书和数连结起来，开启了易学研究的新视角，对宋明理学影响至深。这里的“数”指讲阴阳奇偶数为主的图式，“象学”指讲乾坤卦爻象为主的图式。然不能单纯依据是以卦象图式还是以奇偶数图式解《易》来划分象学派还是数学派，而应该从对待“象”、“数”先后问题以及以何为易学乃至宇宙本体的立场上来区分是象学派还是数学派。主张“象在数先”、以“象”为易学乃至宇宙之本原者，为象学派；主张“数在象先”、以“数”为易学乃至宇宙之本原者，为数学派。象学派注重卦象分析，数学派注重易数分析。以此为准，检讨两宋及元明清象数学家，李之才、周敦颐、朱震、俞琰、来知德、方以智，属象学派；刘牧、邵雍、张行成、蔡元定、蔡沈、雷思齐，属数学派。在易学哲学上象学派提出象气合一的象本论，数学派提出理数合一的数本论。

邵雍以象数易学闻名于世，所著《皇极经世》是易学的经典名著，其哲学思想主要是他所谓的“先天学”。“先天学”及其所本先天图，是间接师承于陈抟，邵雍子邵伯温和尊崇邵学的朱震都这么认为。朱熹在《周易本义》中解释说：“伏羲四图，其说皆出于邵氏。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”所谓“伏羲四图”，是指伏羲先天图的四种图式，即伏羲八卦次序图、伏羲八卦方位图、伏羲六十四卦次序图、伏羲六十四卦方位图。朱熹所归纳的这四种图式，未必尽括邵雍先天图，但却道出了邵雍先天学的基本内容。

① 朱震：《汉上易集传》，上海古籍出版社，1989，5页。



邵雍作为宋代先天象数学的大师,毕生以推演易数来穷究宇宙和社会人生变化之道,并以象数为工具建构了一个先天象数学体系。邵雍的先天象数学,主要包含在他的《皇极经世》中。《皇极经世》的内容十分丰富,体系也很庞大。在这本书中,他力图构建一个说明宇宙、自然、社会、人生的完整体系,并力求追寻出一个贯穿于整个体系的最高法则。周敦颐《太极图说》所建构的宇宙图式是从象学推演出来的,邵雍的宇宙图式则是兼用象学和数学推衍出来的,所以邵雍的图式较周敦颐的图式更为详细。在先天象数学中,邵雍创立了一套宇宙生成学说:“太极;一也,不动;生二,二则生神也。神生数,数生象,象生器”。意思是说,太极是一,太极生阴阳就是一生二,但一能生二的作用是神,所以说“神生数”。由于一生二是对立性的双数,以此一倍开展,二变为四,即两仪生四象,这就是“数生象”;再由这对立着的象的变化,产生具体事物“器”,这就是“象生器”。邵雍把宇宙万物生成,说成是由抽象概念的数字,经过倍数相乘得来的,这就是邵雍以象数理论所虚构的宇宙生成图式。

“先天”一词,最早出现在《易传》中。《易传·文言》篇讲:“先天而天弗违,后天而奉天时。”这里的“先天”是指在天之前的意思。因为宋儒称伏羲之“易”为“先天”,称文王之“易”为“后天”,研究伏羲之“易”之学谓之“先天学”。邵雍所讲的“先天”有二义,一是指伏羲画卦,此源于晋人干宝。干宝说:“伏羲之易小成,先天也。”(何楷《古周易订诂》)二是指自然而具,非人力所致。其《先天吟》曰:“先天事业有谁为,为者如何告者谁。”前者是说成易的时间,后者是言由天然而成易的状态,合而言之,邵雍的先天象数学即是对伏羲由天然而画的先天图的易学思想的研究。邵雍传承了李之才得之于陈抟的先天图,作了伏羲先天四图,即《伏羲八卦次序图》、



《伏羲八卦方位图》、《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》。朱熹将这四图附于《周易本义》卷首,并做了注解,对伏羲先天易做了界定。

邵雍的先天象数学结构整齐,脱离了《周易》经传,为人们认识世界提供了一个新的角度。他目的是为了经世致用,但它缺少经典的依据,只是凭借复杂的数学推理,没有找到现实的落脚点。所以,二程称之为“空中楼阁”。朱熹从探求《周易》本义的角度对其做了继承和发展。他给了邵雍极高的评价,可以说,依朱熹当时的学术地位,他对邵氏易学的关注和研究对邵雍象数学说的传播起了推动作用。邵雍的学说虽然遭到了很强烈的攻击,但依然对后世产生了巨大的影响。“南渡之后,如林栗、袁枢之徒,攻邵者尤众,虽象山陆氏亦以为先天图非圣人作《易》本指,独朱子与蔡氏阐发表章,而邵学始显明于世,五百年来,虽复有为异论者而不能夺也。”(李光地《御纂周易折中》卷十九)除了朱熹和蔡元定,还有很多人对邵雍的学说进行了研究。如张行成撰写了《皇极经世观物外篇衍义》、《皇极经世索隐》、《易通变》,元代俞琰著《易外别传》,明朝黄畿写《皇极经世传》等。而朱熹对后世易学的影响更为深远,以至出现了这样的情况:“朱子以程子不言数,乃取河洛九图冠于所作《本义》之首,于是宋元明言《易》者,开卷即说先天后天。”^①朱熹为易学不仅增添了新的内容,而且更为重要的是提供了一种合理的解《易》方法,可以说是方法论上的改变。这对宋明理学乃至后世哲学的发展有着很大的影响。朱熹有感于北宋易学重“义理”而疏“象数”的局面,以求真的精神写成了《周易本义》,力图从占筮的角度来注释卦爻象与卦爻辞,以切及《周易》之本来面目。

① 皮锡瑞:《经学历史》,中华书局,1981。



朱熹非常欣赏邵雍的先天象数学，他这样评价道：“某看康节《易》了，都看别人不得。”（《朱子语类》卷一百《邵子之书》）“邵子这道理岂易及哉！他腹里有这个学，能包括宇宙，始终古今，如何不做得大，放得下！今人却恃个甚，后敢如此！”但他仍认为其中也有不足之处，正如他说：“伊川之学，于大体上莹彻，于小小节目上犹有疏处；康节能尽得事物之变，却于大体上有未莹处。”（《朱子语类》卷一百《邵子之书》）他认为邵雍在易理的把握上做得不够。由此，在朱熹看来，探求易之本义，揭示《周易》的占筮的全貌固然很重要。

朱熹重视象数“伏羲也自纯朴，也不曾去理会许多事来。自他当时剔开这一个机，后世间生得许多事来，他也自不奈何，他也自不要得恁地。……今人却道圣人言理。而其中因有卜筮之说，他说理后，说从那卜筮上来做什么？若有人来与某辩，某只是不答”（《朱子语类》卷六十六），其目的就是说《易》为卜筮之说。朱熹的“易本是卜筮之说”，恢复了《周易》的本来面目。

《易经》的卦爻辞所透显出来的就是象数思维，它是先民长期占筮经验积累的结晶，是先民之抽象能力尚未得以开发情势下的产物，因此，经过加工而写定的古经之卦爻辞，仍然带有先民当时筮问各种具体事项的明显痕迹，某些卦的卦爻辞甚至直接就是当时一些具体筮问事项的“实录”；而且，就总体而言，六十四卦的卦爻辞就事论事的现象处处可见，突现出了一种象数思维的特征，在这种思维的理路下，卦爻辞每每透过一些具体事物的形象，诠释和彰显着卦爻画所表征、蕴示的吉凶休咎情状。例如乾卦诸爻之辞，几乎都是透过“龙”这一象而阐发其意的；鼎卦各爻之辞，也都是透过“鼎”这一象而阐发寓意的，类似之例不胜枚举。这就从根本上决定了其思维，必然蕴含取象的有序性和无序性的矛盾，这是由当



时人们的思维水平决定的。

卦爻辞在取象时,我们发现其思维有一定的规则,取象表现出有序性。例如,某卦各爻之辞因一物象以陈词,则初爻之辞言该物之下部,其它各爻之辞顺次以推,至上爻之辞则言该物之上部;再如,某卦各爻之辞因一事项致之过程以陈词,则初爻之辞言该过程之初始,其它各爻之辞顺次以推,至上爻之辞则言该过程之终了。可见,一卦各爻之上下,与实物之本末、过程之始终,建立了一一对应之关系,而且卦爻画有其特定的象数内涵,这类象数蕴含着相应的义理,此类义理又透过卦爻辞得以初步表达,例如《易经》中《咸》卦卦爻辞是,咸:亨,利贞。取女,吉。

初六 咸其拇。

六二 咸其腓,凶。居吉。

九三 咸其股,执其随,往吝。

九四 贞吉,悔亡。憧憧往来,朋从尔思。

九五 咸其脢,无悔。

上六 咸其辅颊舌。

可以看出,取象具有顺序性:拇、腓、股、脢、颊舌,这是从下而上依次取象,并且依此表达要说明的吉凶情状。又如:《解》卦:

解:利西南。无所往,其来复,吉。有攸往,夙吉。

初六 无咎。

九二 田获三狐,得黄矢,贞吉。

六三 负且乘,致寇至,贞吝。

九四 解而拇,朋至斯孚。

六五 君子维有解,吉。有孚于小人。

上六 公用射隼于高墉之上,获之,无不利。

这卦记载的是一个古代故事,有某公立在高高的墙之上,射鹰



而中，得之。此卦爻辞自下而上叙述了故事的过程，也具有一定的次序性。

但有的卦在取象时，一部分具有很强的顺序性，另一部分就显得没有次序，例如《剥》卦：

剥：不利有攸往。

初六 剥床以足，蔑贞，凶。

六二 剥床以辨，蔑贞，凶。

六三 剥之，无咎。

六四 剥床以肤，凶。

六五 贯鱼，以宫人宠，无不利。

上九 硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

此卦取象从初六爻到六四爻都具有很强的次序性：足、辨、肤，也就是从取象床足，到床板，再到床席，自下而上，具有一定的顺序性，而六五爻又取象：鱼、宫人，上九爻取象：硕果、舆、庐，这显示了作者取象的随机性。显而易见，就没有了取象的顺序性，形成了取象思维的有序性和无序性的矛盾。

又如《坤》卦：

坤：元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋，安贞，吉。

初六 履霜，坚冰至。

六二 直、方、大，不习，无不利。

六三 含章可贞。或从王事，无成，有终。

六四 括囊，无咎，无誉。

六五 黄裳元吉。

上六 龙战于野，其血玄黄。

用六 利永贞。



《坤》卦教导人们安于守正，安则戒躁，正则远邪，内直外方，胸怀宽大，谨慎恭敬，以无咎无誉为极致，寓意深刻，给人们的启示不言而喻。但在取象时并没有明显的顺序性：取象霜、坚冰、王事、囊、龙、野、血等，这说明取象时有随机性、杂乱性、无序性。也表明了《周易》的象数思维中取象的顺序性和无序性的矛盾。

尽管主流上，宋代易学表现为义理之学，但就治易方法和研究的内容而言，象数学仍然是一些易学家关注和探讨的热点。宋代的象数学主要表现为图书之学。朱熹作为宋代易学大师，当然也会受到图书之学的影响。

朱熹说：“据某看得来，圣人作《易》，专为卜筮。后来儒者讳是道是卜筮之书，全不要惹他卜筮之意，所以费力。今若要，且可须用添一重占筮意，自然通透。”（《朱子语类》卷六十七）朱熹对易作为“卜筮”之书的本来面貌的探究，成为他继承和发展邵雍先天象数学，建构自己的易学体系的一个向度。

有学者归纳：根据朱熹所作的归纳，易“象”大抵应可包括以下三大部分：

（一）指卦爻画的符号本身——最基本的，乃指一奇一偶的爻象符号，即一与--。若由一与--加一倍而生，乃有四象；并由四象而有八卦象；进而衍为六十四卦之卦象符号等。此类卦爻符号，为《易》的基本象画，也可称作“本象”，此即《朱子语类》卷六十六所谓：“象，谓卦画”，系“本卦自有之象”。

（二）指《易·说卦传》中所申述的象——这又可分为三类：（1）近取诸身之象：如八卦分别取象于人身体的首、腹、足、股、耳、目、手、口等（《易·说卦传》第九章）。（2）远取诸物之象：如八卦分别取象于自然界的天、地、雷、风、水、火、山、泽，或取象于动物界的马、牛、龙、鸡、豕、雉、狗、羊等（《易·说卦传第八章》）。（3）广八卦之



象：如乾为圆、君、父、玉、金、寒、冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马、木果等（《易·说卦传》第十一章），又如荀九家易所推广的直、衣等。甚至如坎为加忧、心病、耳痛，艮为径路、小石、门阙、果臝、阍寺；此中含括人病之类、任职之类、珍宝之类、器物之类、物形之类、物色之类等等，盖为占事知来之用，或系古代宗教术数之遗留与推衍。

（三）指卦爻辞中所取的象——即以事物之各类形态取象者，所谓“圣人以意自取那象来明是义者”（参《朱子语类》卷六十六）。如需卦卦辞谓“有孚，光亨，贞吉，利涉大川。”朱熹即以“有孚”与“涉大川”为象。他如初九爻辞的“需于郊”、九二的“需于沙”、九三的“需于泥”，六四的“需于血”，九五的“需于酒食”，上六的“入于穴”，有“其象占如此”或“有……之象，故有……之占”等意象；《朱子语类》卷六十七也说：“盖其所谓象者，皆是假此众人共晓之物，以形容此事之理，使人知所取舍而已。”可见卦爻辞所言诸事，在朱熹眼中，都是一种作为征兆性、预表性、象征性，且足以显示该卦或该爻吉凶顺逆，使人知所取舍的事象。

朱熹的这个看法，可说是对易“象”的广狭义涵提供了全面性的说明。然而，一般人的看法，多半只注意到朱熹所列举的第一义或第二义而已。譬如汉代易学家所引申者，甚至魏代王弼所斥者，主要是针对第二义中所申述的实取诸物之象而发的。汉易是在此“象”中作无尽的比附，王弼则对此一比附采取廓清的立场。由于历代易学家对“象”的宽严定义、认识角度、价值判断与取舍态度有所不同，因此也连带地影响到解《易》观点与《易》学应用上的差异，对于《易》书所常见的这些“象”，究竟应持何种态度来看待？是具体地去理解，并作质实的掌握与广泛的类比应用为宜？还是抽象地去理解，并作原则性的把握，以汉代“取象”说的代表虞翻与魏代“扫象”说的代表王弼，以及宋代采取调和折衷立场的朱熹为例，试



图经由他们对易“象”看法的一些差异,重新探讨有关“如何看待易象”的问题。朱熹在做了这样的追本溯源的工作后,深入地把握义理同样是必须的。这从他对程颐的《周易程氏传》评价中可以看得到出来。“《易传》义理精,字数足,无一毫欠阙。他人着工夫补缀,亦安得如此自然!”(《朱子语类》卷六十七《程子易传》)

第三节 朱熹论“义理”及其 与“象数”的关系

从易学发展史来看,易学主要分为象数派和义理派。象数派其在不同时代,有显著的变化。在西汉初,周王孙、丁宽、杨何等大体沿承先秦卦变、互体等旧例以讲象数。到汉中叶以后,孟喜、焦贛、京房等则倡扬卦气、世应、飞伏诸说。认为《易》之为书是以象为主的,辞由象生,无象外之辞。他们以象数解释《周易》经传,在象数推演的基础上,构造了包括飞伏说、卦气说、纳甲说、爻辰说等在内的庞大的象数易学体系,使象数之学大兴。而王弼则突显义理的优先地位,对汉易数之学进行了无情的揭露与清算,在批判中又揭露了对义理的偏向。在此情况下,孔颖达著《周易正义》,试图既重义理,又不轻视象数,并为此而阐述着王弼注,从而给后世以很大影响,使“象数”、“义理”至宋代出现合流、互补趋势,到朱熹“象不穿凿,也不可忘”,无不受了孔颖达的影响。

在不同的时期和不同的学派对“象数”、“义理”有不同的界定。虽然人们通常把“象数”、“义理”对应来提,然实际上“象”和“数”是两个不同的概念。《左传·僖公十五年》:“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”“象”在《易》中是最为关键



的,“天垂象见吉凶,圣人象之”(《易系上传》),就连蓍法中“数”的运用,如一、二、三、四……以及大衍之数等,也都蕴含着“象”的意义。构成古经最基本的卦爻画即一奇一偶的爻象符号就为《易》的基本“象”画,像朱熹所说:“象卦画,系本卦自有之象”(《朱子语类》卷六十六)。而卦爻辞因卦爻画而发,是卦爻画所表征、蕴含吉凶情状的解释者,然卦爻辞中所说的吉凶、悔吝、变化、刚柔之预示,便可视作人事得失、忧虑、进退、昼夜之所象,并且卦爻辞中近取诸身、远取诸物、“拟诸其形容,象其物宜”之象处处可见。可见“象”是《周易》所特有的一种传达天道的方式。然言天道必立人道,谓“圣人立象以尽意”,卦爻画本身就蕴含着“义理”,以符号的形式表征、预示着占问事项的吉凶情状,而卦爻辞则初步表达“义理”,彰显着卦爻画所表达的吉凶悔吝情状。卦爻辞诠释着卦爻画的存在,则卦爻画印证卦爻辞之所云,透显着卦爻辞之意蕴,昭示卦爻辞之所以然,故也以符号的形式诠释着卦爻辞,也就是卦爻辞的诠释者。因而形成了卦爻画与卦爻辞之间双项互诠互释的关系。便形成了卦爻画与卦爻辞合二为一、相互诠释的架构。但值得注意的是,卦爻画并不仅仅只是“象”的表征,因其中就蕴含着“义理”,卦爻辞也不只是蕴含“义理”,并且处处言“象”,而所含“义理”或以形象的方式初步表达“义理”,却不是以哲学思维的方式表述“义理”,是属于具象思维,卦爻辞带有具体事实的明显痕迹,往往带有就事论事的现象,形象、诗化的色彩相当浓厚。然《易传》使象数、义理合一模式最终建立。正像高亨先生认为:经是筮书,传是对筮书的注解,然它已“超出蓍书的范围,进入哲学的领域”。经过传的诠释,才使《易经》成为一部世界上独一无二的象数与义理体用合一的古代经典,使易学成为一门广大悉备,无所不包,整合了天道、地道、人道的宇宙之学。



虽然《周易》内在蕴含“象数”和“义理”的二重性，但研究《周易》者，有偏重“象数”者，成为象数派；有偏重阐发《周易》的“义理”者，成为义理派，出现了重“象数”和重“义理”的两种偏颇。两汉时期就偏重象数，王弼就偏重义理。孔颖达意识到了这些偏向，有意地做了些工作，朝着既重视象数、又重视义理的方向发展。例如王弼对乾坤的解释，采取的是取义说，排斥取象说。他以乾为健，以坤为顺，进而以乾健坤顺为天地之德行，在注乾卦《文言》所说“元、亨、利、贞”四德时说：“乾文言首不论乾，而先说元，下乃曰乾，何也？夫乾者统行四事者也。君子以自强不息，行此四者，故首不论乾，而下曰：‘乾，元亨利贞。’”（王弼《周易注》）可以看出乾为刚健之义，统帅四德，又其注乾卦用九“见群龙无首，吉”时说：“九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居群龙之首，则物之所以不与也。以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故乾吉在无首，坤利在永贞。此以九为天的德行，天德的内容为刚健，即乾卦之义理。龙为刚健之象，所以说能用天德，乃见群龙之义焉。”（王弼《周易注》）但以刚健之德而居人之首，则盛气凌人，得不到人们的拥护，所以说“乾吉在无首”。王弼注坤卦卦爻辞“利牝马之贞”时说“坤贞之所利，利于牝马也。马，在下而行者也，而又牝焉，顺之至也。至顺而后乃亨，故唯利于牝马之贞。”（王弼《周易注》）这就是以柔顺为坤卦之义理，牝马体现至顺至义。从以上可以看出，王弼对乾坤两卦的解释，坚持取义说，这同汉易以天地和阴阳二气解释乾坤是不同的。在王弼看来，天地万物皆有刚健和柔顺的德性，皆备乾坤两卦之义理，所以乾坤非天地，也非阴阳所以之理。王弼注《彖》文“乾元”时说：“天也者形之名也，健也者用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！大明乎终始之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而



用,处则承乾龙,出则乘六龙也。乘变化而御大器,静专动直,不失大和,岂非正性命之情者邪?”^①王弼注“坤元”时说:“坤也者形之名也。坤也者用地者。夫两雄必争,二主必危。有地之形,与刚健为偶,而能永保无疆,用之者不亦至顺乎?若夫行之不以牝马,利之不以永贞,方而又刚,柔而又圆,求安难矣。”^②以上王弼以“至健”释“乾元”,以“至顺”释“坤元”,不以乾元和坤元为有形之物,而以至健至顺之德性,解释其始万物,生成万物的功绩,这与汉易显然不同。

孔颖达为了纠正王弼之偏,继承了某些汉易的说法,例如孔颖达疏对《象》文提出的乾坤二元作出了与王弼注不同的解释。其释“大哉乾元,万物资始,乃统天”时说:“乾元者,阳气昊大,乾体广远,又以元大始生万物,故曰大哉乾元。万物资始,释其乾元称大义。以万象之物,皆资取乾元而各得始生,又失其宜,所以称大也。乃统天者,以其至健而为物始,以此乃能统领于天。天是有形之物,以其至健,能总领有形,是乾元之德也。”显见孔不以“至健”为乾元,而以阳气之始为乾元;以至健之性领属于天,不至健之性统率天,这是对王弼注的改造。同样,孔在《象》文疏中说的“坤元之气”是指阴气。

孔颖达在其疏“先明天尊地卑,以定乾坤之体”时说:“易含万象,天地最大,若天尊地卑,各得其所,则乾坤之义得定矣。若天之不尊,降在滞溺;地之不卑,进在刚盛,则乾坤之体何由定矣。案乾坤是天地之用,非天地之体。今云乾坤之体者,是所用之体,乾以健为体,坤以顺为体,故云乾坤之体。”(《周易正义》卷二)也就是说,乾坤不能成为天地之实体,只是天地之用,即天地之性能,其实

① 王弼:《周易注》(上卷),上海古籍出版社,1978。

② 王弼:《周易注》(上卷),上海古籍出版社,1978。



体是天之阳气和地之阴气。可见有二层含义，一层是认为乾坤卦义取象天健和地顺，另一层是认为乾坤乃天地实体之属性，这同王弼的抽象义理是不同的。又孔颖达的疏以阴阳二气解释乾坤二元，既不同于《彖》文，又不同于王弼注；既发展了汉易说，又超越了王弼。

朱熹按照孔颖达的思路，进行了更深入的探讨。他一方面反对研究《易》只重“象数”，对汉易象数派的解易学风极为不满，他说：“且以一端论之，乾之为马，坤之为牛，说卦有明文矣。马之为健，牛之为顺，在物有常理矣。至于案文责卦，若屯之有马而无乾，离之有牛而无坤，乾之六龙则或疑于震，坤之牝马则当反为乾，是皆有不可晓者。是以汉儒求之说卦而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法，参互以求而幸其偶合。其说虽详，然其不可通者，终不可通。其可通者，又皆傅（附）会穿凿而非有自然之势……故王弼曰：一苟应健，何必乾乃为马？爻苟合顺，何必坤乃为牛？而程子亦曰：理无形也，故假象以显义。此其所以破先儒胶固之离之失，而开后学玩辞玩占之方，则至矣。”（《朱文公文集·杂著》之《易象说》）这段文字是说，《说卦》以乾为马，坤为牛，是合乎物之常理的。但是《屯》卦中是坎上震下，并没有乾象，然而卦爻辞中有“马”，例如《屯》卦的六二、六四、上六爻辞中都有“乘马班如”的字句，这就使“屯之有马而无乾”不可理解了。又例如离卦卦辞说：“畜牡牛，吉。”可是离卦上下皆为离象，并无坤象，此即“离之有牛而无坤”。《说卦》以震为龙，按此说法，乾卦六爻的爻辞讲龙象，此卦就应当为震卦。而坤卦有“利牝马之贞”，“马”是乾象，就应该为乾卦了，这些取象都是不可晓的。所以说汉儒的互体、变卦、五行、纳甲、飞伏等其说虽详，但或者穿凿附会，或者终是不通。朱熹还对宋朝朱震偏重“象数”极为不满，他说：“朱震又多用伏卦互体



说阴阳,说阳便及阴,说阴便及阳,乾可为坤,坤可为乾,太走作。近来林黄中又撰出一般翻筋斗互体,一卦可变作八卦,也是好笑。”(《朱子语类》卷六十七)对于同样属于象数学派的邵雍,朱熹也批评他有些地方“大概近于附会穿凿”。朱熹很推崇邵康节,邵康节通易数达儒道,朱熹在《易学启蒙》曾引用邵康节的《先天图》(更名作《伏羲六十四卦方位图》)。邵康节的著作,有《皇极经世》、《观物篇》、《击壤集》等,《梅花易数》一书,明季本于《易学四同别录》中已断定为后人托“康节先生”之名而作,并说该书出于元末。然《渔樵问对》、《无名公传》等是否为邵康节所作,尚存有争议。《皇极经世》、《观物篇》、《击壤集》中有理学思想,这对朱熹有很大影响。朱熹很是欣赏邵雍的先天象数学,但他推崇邵康节,又有不同于邵康节处。

朱伯崑先生认为:宋代易学哲学家邵雍,乃宋易象数学派中的代表人物,因为主“象生数”,其易学被称为“数学”。因而《四库全书》的编者,将其著作列入“数术”类。其实,邵雍的易学,谈数,并非江湖数术之流。他是一位儒家学者,以继承孔孟之志为己任,视周易为穷理尽性之书。其所穷之理,一是“物理”,二是“性命之理”,后者指人生之哲理。其论数,以理为引导。他说:“天下之数出于理,违乎理,则入于术。世人以数而入术,故失其理也。”又说:“物理之学,或有所不通,不可以强通。强通则有我,有我则失理而入于术矣。”(《观物外篇》)他所谓的理,指事物变化的基本规律,如阴阳消长或推移之理以及数学中的演绎法则。认为谈数而不及理,则流于“术”。他是反对数术的。他预知未来事物变化的动向,所依据的是阴阳消长的规律,不是其他。据说,他于天桥上闻杜鹃声,推测南人将入相掌权,天下自此多事。他的根据是,南北之地气,互为盛衰。今南方地气北移,禽鸟得地气之先,暗示南人将得



势。此说,并非科学,而且具有神秘主义运气说的色彩。但他认为其预言是依据阴阳互为消长的规律,而不是靠鬼神的启示。据说,他能预知洛阳牡丹之盛衰,其根据是:“见根拔而知花之高下者,为上;见枝叶而知者次之;见蓓蕾而知者下也。”(《宋元学案·百源学案》)此是依据牡丹生长的规律预知其开花的日期。此种预言,是无可非议的。总之,他将儒家的人文主义占筮观,引向依物理推理事物发展趋向的道路。这同后来江湖数术伪托邵雍之名所炮制的《梅花易数》有天壤之别。故明末科学家和象数之学的代表方以智,将邵雍视为同张衡、祖冲之、一行等齐名的人物,并斥责江湖数术说:“其言象数者,类流小术,支离附会,未复其真,又宜生厌也。”(《物理小识·象数理气征几论》)其所说的“类流小术”,即其父方孔炤所批评的“矜方占验,则流为术数耳”(《时论合编·三易考约》)。可见,宋明时期易学中象数之学的代表人物,都旗帜鲜明地反对江湖派的算命术,就此而言,亦是对儒家人文主义占筮观的发扬。^①

朱熹说:“近又尝作一小卜筮书……盖缘近世说《易》者于象数全然阔略,其不然者又太拘滞支离,不可研诂。故推本圣人经传中说象数者,只此数条,以意推之,以为是足以上究圣人作《易》之本指,下济生人观变玩占之实用。学《易》者决不可以不知。而凡说象数之过乎此者,皆可以束之高阁而不必问矣。”(《朱文公文集》卷三十六)

另一方面,朱熹也反对研究《易》只重“义理”,从以下几个方面对“义理”派的偏颇进行了指正。

批评了义理派“义理”与经文相脱节倾向。这是朱熹易学经学史上的创见,也是对借经典阐发“义理”的宋代理学的补充。提出

^① 参见《儒家人文主义占筮观》一文,载《国际易学研究》第三辑,华夏出版社,1997。



“《周易》本卜筮之书”，他说：“《易》本为卜筮而作。古人淳质，初无文义，固画卦爻以‘开物成物’。……此《易》之大意如此。”（《朱子语类》卷六十六）又说：“所喻读《易》甚善，此书本为卜筮而作，其言皆依象数，经断吉凶。今其法已不传，诸儒之言象数者，例皆穿凿；言义理者，又太汗漫，故其书为难读，此《本义》、《启蒙》所以作也。”（《朱文公文集》卷六十《答刘君房》二）由此看出，圣人作《易》的本意就是为了卜筮，其卦爻辞都是依据“象数”，用此来推断预测吉凶。由于其法已经不传，诸儒言象数，就牵强附会，不能领会《周易》的本义；又言“义理”者，又太随意发挥，也使得圣人作经的本意不明，为了纠正治《易》中的两种偏向，朱熹追本溯源，撰《周易本义》和《易学启蒙》两书，探求圣人作经之本意。认为卦爻辞根源于“象数”，以求经文之本义。他又提出经传相分，把《周易》分为伏羲、文王、孔子三圣之《易》，从而探求了伏羲之《易》的原本之义，并论述了易学发展阶段。他说：“自伏羲而上，但有此六画，而未有文字可传；到得文王、周公乃系之以辞，故曰：‘圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。’”（《朱子语类》卷六十六）也就是说，伏羲而上，只有卦象，到文王、周公才做卦爻辞，故而说圣人设卦观象，系辞来预测吉凶，从而说明《易》为卜筮而作，为了对此进行充分证明。

批判了王弼只注重“义理”而忽视“象数”的倾向。他说：“《易》本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非。……今人不看卦爻，而看《系辞》，是犹不看刑统，而看刑统之序例也，安能晓！今人须以卜筮之书看之，方得；不然，不可看《易》。尝见自艾轩与南轩争，而南轩不然其说。南轩亦不晓。”（《朱子语类》卷六十六）他批评了王弼从“义理”解《易》以来流行的只讲义理而避谈卜筮的倾向，也就是说，《易》本为卜筮之书，后人认为应止于卜筮，到王弼用老庄解《易》开始，后人



就只偏重义理,而不认为《易》是卜筮之书,也是不对的。朱熹也对二程偏重“义理”倾向进行了批评,他说:“故圣人为《彖辞》、《象辞》、《文言》,节节推去,无限道理,此程《易》所以推说无穷。然非《易》本义也。先通得《易》本指后,道理尽无穷,推说不妨。若便以所推说者去解《易》,则失《易》之本指矣。”(《朱子语类》卷六十八)即如果不以卜筮之书看《易》,只看《系辞》、《彖》、《象》、《文言》而推其义,则不可治易,就失去了《易》的本义。他又说:“近世言《易》者,直奔卜筮而虚言义理,致文义牵强无归宿,此弊久矣。要须先以卜筮占决之意求经文本义,而复以传释之,则其命词之意,与其所自来之故,皆可渐次而见矣。”(《朱子别集》卷三)这表明了朱熹的治易原则:解《易》既从义理看,又从卜筮看。朱熹在评论《程氏易传》时说:“自秦汉以来考象数者,泥于术数而不得其弘通简易之法;谈义理者,沦于空寂而不合乎仁义中正之归。求其因时立数,已承三圣,不同于法而同于道者,则惟伊川先生程氏之书而已。”(《朱文公文集·书伊川先生易传版本后》)从朱熹的这段话可以看出,他既批评了汉易的象数之学,又批评了王弼派的玄学易学。因时立教,已成三圣,不同于法,而同于道之人,就是程氏。可以看出,朱熹对程氏推崇,但又不完全继承程氏的观点,并对其进行了批判地吸收。他还批评了程易对卦爻之解皆有违经文本旨,认为程颐只讲到了理,而未依据《易》之本义去讲理。他指出《易程传》“只是与本义不相结合。《易》本是卜筮之书,卦辞、爻辞无所不包,看人如何用。程先生只说得一理。”(《朱子语类》卷六十七)主张在通得经文本旨的前提下,推说义理。把象、占、理结合起来。据记载:“问:‘程《易》以《乾》之初九为舜侧微时,九二为舜佃渔时,九三为玄德升闻时,九四为历试时,何以见得?’曰:‘此是推说爻象之意,非本指也。读《易》若通得本指后,便尽说去,尽有道理可言。’”



‘敢问本指?’曰:‘《易》本因卜筮而有象,因象而有占,占辞中便有道理。如筮得《乾》之初九,初阳在下,未可施用,其象为潜龙,其占曰:勿用。凡遇《乾》而得此爻者,当观此象而玩其占,隐晦而勿用可也。它皆仿此,此《易》之本指也。盖潜龙则勿用,此便是道理。故圣人为《彖辞》、《象辞》、《文言》,节节推去,无限道理。此程《易》所以推说得无穷,然非《易》本义也。先通得《易》本指后,道理俟无穷,推说不妨。若便以所推说者去解《易》,则失《易》之本指矣。’”(《朱子语类》卷六十八)可以看出,朱熹纠正了程颐脱离占卜,只求义理的偏向。但朱熹对程颐易学所阐发的“义理”进行了高度评价,正如他所说:“程先生《传》亦佳,某谬说不足观。”(《朱文公别集》卷六《杨伯起》)又说:“《易传》(《易程传》)义理精,字数足,无一毫欠缺。他人著功夫补缀,亦安得如此自然!”(《朱子语类》卷六十七)他认为就其阐发义理而言,程颐所著的《易传》是十分精致完善的,他在批判程颐哲学的基础上,吸收了其合理思想。朱熹认为,自孔子作《传》之后,至汉代费直以前,古《易》的上下经与十翼均是分开的。自费氏始,则把《彖》、《象》、《文言》等传文杂入卦中,到王弼则把经传合而为一,至使经传长期混杂,促使了以传解经的偏向,妨碍了对经本文的探求,易学专崇玄理,象数易学走入低谷。唐朝的孔颖达奉诏撰写了《周易正义》,试图既重义理,又不轻视象数,并为此而阐述着王弼注,从而给后世以很大影响,使“象数”、“义理”至宋代出现合流、互补趋势。而宋时,以胡瑗、二程等为代表的易学家在吸收了玄学易基础上创立了以“理”为核心、切近人事的、更为严密的“义理”之学体系,并凭借着当时的政治环境和学术背景成为那个时代易学的强音。宋代的“义理”之学,把玄而又玄的易学改造成经世致用之学,缩短了易学与现实的距离,解释了许多现实问题,然而就易学而言,仅靠“义理”来阐发《周易》同样有



失偏颇。

从易学起源上，朱熹又针对义理学派把《易》视为只讲义理的书，而讳言《易》本为占筮而作这一偏向，明确指出：“今学者讳言《易》本为占筮作，需要说做为义理作。若果为义理做时，何不直述一件文字，如《中庸》、《大学》之书，言义理晓人，须得画八卦则甚？”（《朱子语类》卷六十六）他认为，如果《易》是为了义理而作，那为什么不像《中庸》、《大学》那样，直接论述其道理，为何还要画八卦哪？由此证明，就易学起源来看，易并不是为义理而作，虽然不否认以后人们由《经》阐发义理，但不否认《易》本为卜筮之书。他又说：“大抵《易》之书，本为卜筮而作，故其词必根于象数。……近世言《易》者，殊不知此，所以其说虽有义理，而无情意。虽大儒先生有所不免。”（《朱文公文集》卷三十八《答招提举》一）他强调“义理”根于“象数”，并且批评义理派不知《易》本为卜筮而作，所以其所讲的“义理”缺乏“情意”的根据，这种错误即使大儒（这里指程颐）也难免。他又从古代不把《易》列入学校，只为卜筮而设的层面进行了论证，他说：“盖《易》本卜筮之书，故先王设官掌于太卜，而不列于学校。学校所教，诗书礼乐而已。”（《朱文公文集》卷六十二《答黎季忱》）也就是说《易》的本义不在义理，不列于学校，学校所教就是诗书礼乐而已。他又批评了只注重“象数”的象数派的牵强附会，他说：“近世学者颇喜说《易》……其专于文义者，既支离散漫而无所根著；其涉于象数者，又皆牵合傅（附）会，而或以为出于圣人心思智虑之所为也。若是者，予窃病焉。”（《易学启蒙·序》）并认为象数学派“苛细缴绕，令人厌听”（《朱文公文集》卷四十五）。他说：“汉儒求之《说卦》而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法，参互以求而幸其偶合。其说虽详，然其不可通者，终不可通；其可通者，又皆附会穿凿而非有自然之势。”（《朱文公文集》卷



六十七)由此可见,他对易学界极为普遍的偏执象数或义理的治《易》态度颇为不满,批评象数学派“滞泥而不通”,义理学派又“疏略而无据”,“二者皆失之一偏”,朱熹特意纠正象数学派和义理学派的偏执。

朱熹认为易学的义理派,是以卦意来解释卦辞、爻辞的,例如对坎卦,不取水象而取“陷”义、“险”义,以一阳陷二阴之中;乾卦不取天象,而取“健”义、“刚”义;坤卦不取地而取“柔”,此说一般认为以魏晋王弼开其端,到南宋,朱熹针对程颐过分讲“义理”而轻视“象数”,以及象数派的穿凿附会,轻视“义理”偏向,把易理、象数包括图书学统一起来,并且将《周易》的原理高度哲理化。虽然朱熹认为“《周易》本卜筮之书”,但从义理方面而言,主张《易》比《诗》、《书》蕴含更丰富的义理。他说:“盖《易》不比《诗》《书》,它是说尽天下后世无穷无尽底道理。只一两字,便是一个道理。又人须是经历天下许多事变,读《易》方知各有一理,精审(神)端正。”(《朱子语类》卷六十七)也就是说,《易》和《诗》《书》不一样,它是说尽天下后世无穷无尽的道理,《易》中的一两个字,就蕴含了一个道理。如果人在经历了许多事变之后,读《易》就更知道了其中的道理。可见,尽管朱熹认为《易》本为卜筮而作,“义理”起于“象数”,然他并不否认“义理”,认为占卜之《易》与“义理”之间有密切的关系,即认为虽然《易》为卜筮而作,但随着易学自身的发展,人们逐渐重视易理的作用,强调义理对人们日常生活的指导,由以易占筮,到依赖义理,这就会产生另一偏向:随着人们认识的不断深化,义理掌握得越来越多,就渐渐淡忘了《易》的本义,甚至讳言《易》为卜筮之书这一基本事实。朱熹对此加以纠正说:“据某看得来,圣人作《易》,专为卜筮。后来儒者讳道是卜筮之书,全不要惹他卜筮之意,所以费力。今若要,且可须用添一重卜筮意,自然通透。”



(《朱子语类》卷六十七)这也指出了易学方法论的原则,批评了儒学者讳言《易》是卜筮之书这一基本事实,所以费力;只有在领会《易》的经文基础之上阐发“义理”,才能通透地理解《周易》。

总之,朱熹重“义理”而不废“象数”,以程氏易学为骨干,融各家之所长,集理学之大成,将易学哲学中宇宙生成论体系转变为理本论体系,以二气变化法则解释宇宙变化规律,对儒家哲学作出重大贡献。朱熹虽然主张讲“义理”不要脱离“象数”,但同时又强调对“象数”和“义理”都要重视,认为解《易》要符合经文之本义,把《易》客观地看作卜筮之书,但重要的是不要只把《易》看作卜筮之书,要阐发义理,但义理的阐发和发挥,必须建立在本义的基础上,而不可脱节。正如他说:“《易》所以难读者,盖《易》本是卜筮之书,今却要就卜筮中推出讲学之道,故成两节功夫。”(《朱子语类》卷六十六)由此看出他把“象数”与“义理”看作两节功夫,也就是说二者不得偏废。

朱熹正确论述了“象数”和“义理”的关系,纠正了“象数”派和“义理”派之偏,正如朱伯崑先生所说:“朱子显示了自己明确的治《易》立场,他既批评了汉易的象数之学,又批评了王弼派的玄学易学,而以程氏易学为正宗。据此,朱熹的易学,对筮法的解释,虽然吸收了河洛图式和邵雍的先天易学,但仍属于义理学派;或者说,站在义理学派的立场,吸收象数学派的某些观点,以补其不足。”^①

朱熹关于“象数”和“义理”的关系的正确阐释,许多专家是有共识的。例如参加“海峡两岸易学与中国哲学研讨会”(于二〇〇〇年八月十八日至二十二日在中国青岛召开)的山东大学易学与中国古代哲学研究中心主任、易学专家刘大均教授,山东大学易学

① 朱伯崑:《易学哲学史》,华夏出版社,2000,430页。



与中国古代哲学研究中心林忠军教授,国际中国哲学学会荣誉会长、美国夏威夷大学教授成中英先生,中国台湾中华易经学会理事长倪淑娟女士等,都发表了自己的见解,其中许多学者对朱熹在治易上的历史贡献给予肯定。

例如吉林大学古籍研究所吕绍纲教授说:“我以前是排斥象术研究的,对象数存有偏见,通过这次会议的讨论,使我茅塞顿开,我明确了象数研究的重要性。我已经向山东大学易学与中国古代哲学研究中心的林忠军教授借了有关象数方面的书,打算今后好好探讨。他在此次会议上还作了题为《程朱解〈易〉比较》的报告,认为:“经学与理学是中国哲学史上的绝大题目,二者一旦发生碰撞,往往重大的学术问题寓焉。本文对程、朱的解《易》观点试作比较,一期探明一段学术公案,庶于今日国学研究不无小补。”

台湾清华大学历史研究所张永堂教授在会上做了题为《朱熹与术数——兼论理学与命学》的报告,他指出:“朱熹是众所公认的宋代理学集大成者,因此以朱熹与术数为例,探讨朱熹理学思想与术数学思想间的关系,似乎有助于理解理学与术数学的关系。”

在会议上,笔者肯定了朱熹“易本占卜书”的观点,也非常欣赏朱熹既注重“象数”,又注重“义理”的论述,指出阐述“义理”的重要性,和“义理”对现代的指导作用。例如《周易》的《咸》就是论述婚姻的,其卦爻辞的初六爻为:“咸其拇”,就是表示:男女相交合的表现脚步的一致。也就是志趣相投、情投意合。《咸》卦的六二爻辞为:“咸其腓,凶,居吉。”意思是说:男女相交合,所想所做的并不一致,而是一个人勉强跟着另一个人,就会发生不幸,在这种情况下,还是不出家门为好。九三爻辞为:“咸其股,执其随,往吝。”是说,男女相互交合,其中一个人如同大腿一样伴随着脚走动,这就是一个人控制着另一个人,另一个人不得不顺从。在这种状态



下,还是尽量少地同时做事情为好,即使夫妻,心志不一致,也不可共事。如果双方对一件事情的意见很不一致,那么就先别去做,放一放再说。九四爻辞为:“贞吉,悔亡,憧憧往来,朋从尔思。”意思为,男女相互交合,只有坚持纯正才会吉利,才会最终不失去对方,从而才没有悔恨。如果自身心神不定,三心二意,也会使对方的情绪受到影响,也会使对方的心情产生阴影,要站在对方的立场上考虑考虑,将心比心,以心换心,只有这样才会吉利。

在此次会议上,现代易学专家大都赞成并沿用了朱熹关于“象数”和“义理”的观点,从“义理”和“象数”方面阐释《周易》,认为“象数”和“义理”都不得偏废。

经传相分思想是朱熹关于“术数”、“象数”与“义理”论述的一个重要方面。

朱熹探讨了《周易》经传分合的历史,在《记嵩山晁氏卦爻象说》一文中,它记晁氏之说,并加了按语,其文曰:“《汉·艺文志》《易经》十二篇,施、孟、梁丘三家。颜师古曰:上下经及十翼,故十二篇。是则《彖》、《象》、《文言》《系辞》始附卦爻而出传于汉欤?先儒谓费直专以《彖》、《象》、《文言》参解《易》爻。以《彖》、《象》、《文言》杂入卦中者,自费氏始。其初费氏不列学官,惟行民间。至汉末陈元、郑康成之徒学费氏,古十二篇之《易》遂亡。孔颖达又谓辅嗣之意,《象》本释经,宜相附近,分爻之象辞各附当爻。则费氏初变乱古制时,犹若今乾卦《彖》、《象》系卦之末欤?古经始变于费氏,二卒大乱于王弼,惜哉!熹按:《正义》曰:夫子所作象辞,元在六爻经辞之后,以自卑退,不敢干乱先圣正经之辞。及王辅嗣之意,以为《象》者本释经文,宜相附近,其义易了。故分爻之象辞各附其当爻下言之,此晁氏所引以证王弼分合经传者。然其言夫子作象辞,元在六爻经辞之后,则晁氏亦初不见十二篇之《易》矣。又在于《彖》



及《大象》发之，似亦有所未尽。”（《朱文公文集》卷六十六）由此可见，孔子作象辞，并不在六爻经辞之后，即《象传》与卦爻辞不在一处，是分开的，可见古《易》经传是分开的，到后来王弼认为《象传》既然是解释经文的，把它附在所释卦爻之后，更易了解其义，所以把《象传》分别附于所释卦爻之后言之，这就使经传合为一体，而与古《易》之分类排列不合。

自汉朝以来，易学家解易，无论是象数派，还是义理派，都是解易的经传部分的。而朱熹不然，他说：“此虽非经意，然其说自好，便只行得他底说，有甚不可？大凡看人解经，虽一时有与经意稍远，然其说底自是一说，自有用处，不可废也。不特后人，古来已如此。如元亨利贞，文王重卦，只是大亨利于守正而已，到夫子却自解分作四德看。文王卦辞当看文王意思，到孔子文言，当看孔子意思，岂可以一说为是，一说是非。”（《朱子语类》卷七十六）。从他的这段话看出，它不仅区别了经和传，还把《易传》和易学区别开了。

朱熹强调经和传的区别，而他的经传相分的思想，是从《周易》发展的内在逻辑中得出来的。他认为《周易》一书经历了三古四圣的发展阶段，即伏羲画卦、文王重卦与作卦辞、周公作爻辞，从而形成了《周易》的经文部分，即《易经》。依朱熹所说，则不仅经是经，传是传，而且经中也是卦画是卦画，爻辞是爻辞。故朱熹认为《易》本为卜筮之书，这卜筮之书指的就是《易经》。到后来，自孔子作十翼才说到义理上，才因阴阳消长说出个进退存亡的道理来。由是经与传相互区别开来。从此《经》是以卜筮为主，《传》是以释理为主。他认为《易》本身分为《易经》和《易传》两个部分，具有占卜和说理两种不同的功能和作用。但他反对把经传合一，混同其差别，指出“故学《易》者须将《易》各自看，伏羲《易》，自作伏羲《易》看，是时未有一辞也；文王《易》，自作文王《易》；周公《易》，自作周公



《易》；孔子《易》，自作孔子《易》看。必欲牵合作一意看，不得。”（《朱子语类》卷六十六）也就是让人们把《周易》一书分别经传各自看，不可将伏羲、文王、周公所作之《易经》与孔子所作之《易传》混为一谈。

朱熹又说：“《经》分为上下两篇。《经》则伏羲之画，文王、周公之辞也。并孔子所作之《传》十篇。凡十二篇。中间颇为诸儒所乱。近世晁氏始正其失，而未能尽合古文。吕氏又更定著为《经》二卷，乃复孔氏之旧云。”^①指出晁氏虽然开始纠正为诸儒所乱的《周易》古本，但不能完全符合古文《易》书，直到吕祖谦把《易经》定为上下经，共两卷，把《易传》十卷附在上下经之后，经传分别排列，合为十二卷，才符合了孔子作《传》时《周易》经传分别排列的本来面目。于是，朱熹后来作《周易本义》便用吕祖谦本。

他又说：“今人读易，当分为三等。伏羲自是伏羲之易，文王自是文王之易，孔子自是孔子之易。”（《朱子语类》卷六十六）由此看出，他强调读《易》时，应将经和传分别看，因而不赞成以传文解经文，他指出：“读易之法，窃疑卦爻之词，本为卜筮者断吉凶而以训戒。至彖象文言之作，始因其吉凶训戒之意而推说其义理以明之。后人但见孔子所说义理，而不复推本文王周公之本意，因鄙卜筮为不足言。而其所以言易者遂远于日用之实，类皆牵合委曲，偏主一事而言，无复包赅贯、曲畅旁通之妙。”（《朱文公文集·答吕伯恭》）这段话是说，孔子讲的义理，脱离了经文的本义，其结果是牵强附会。

朱熹认为贯穿易学三个发展阶段的是以卜筮为教和以义理为教的两种发展状况。他说：“《易》之为书，更历三圣而制作不同。

^① 朱熹：《周易本义·周易上经第一》，中国书店，1987。



若庖羲之象、文王之辞，皆依卜筮以为教，而其法则异。至于孔子之赞，则又一以义理为教，而不专于卜筮也。是岂其故相反哉？俗之淳漓既异，故其所以为教、为法者不得不异。”（《朱文公文集》卷八十一《书伊川先生易传版本后》）但是他又认为：“八卦之画，本为占筮。方伏羲画卦时，止有奇偶之画，何尝有许多说话！文王重卦作繇辞，周公作爻辞，亦只是为占筮设。”（《朱子语类》卷六十六《卜筮》）由此，他得出伏羲画八卦，并没有许多文字要讲，但伏羲易体现了易作卜筮用的本义，文王易虽有文字要讲，则仍是以占筮为用。孔子易则以义理为教，注重说出一番道理来，“则学者必将误认文王所演之《易》便为伏羲始画之《易》，只从中半说起，不识向上根源矣。”（《朱文公文集》卷三十八《答袁机仲》）

还有学者认为，朱熹提出了易学发展的四个具体阶段说，即伏羲、文王、孔子、程颐四种不同的易说。他说：“孔子之《易》，非文王之《易》；文王之《易》，非伏羲之《易》；伊川《易传》，又自是程氏之《易》也。故学者且依古《易》次第，先读本爻，则自见本旨矣。”（《朱子语类》卷六十七）他认为前两个阶段虽然不同，但总的来看，都是以占卜为主，同属于以卜筮为教的阶段；到孔子之《易》，用义理阐发易经，其十翼十篇便开始以义理为教的阶段。他说：“及至伊川，又自说他一样，微似孔子之《易》，而又甚焉。故其说《易》，自伏羲至伊川，自成四样。”（《朱子语类》卷六十六）说明了程颐易又与孔子之《易》类似，并且其讲义理处更甚于孔子，故也属于以义理为教的易学。



第三章 朱熹“理学”与“易学” 的相释相融

第一节 朱熹的“理学”与“易学”

如前面所述,哲学家们对“理学”的界定,有许多种。而张立文先生认为:“‘理学’是在特定历史条件下产生的特定的学术思想,是一个学派的总称。”^①

理学是中国思想史上起着重大影响的学派,宋代理学的奠基人是程颢、程颐及理学集大成者朱熹,“理”是朱熹哲学最高的范畴;以理为核心,朱熹构筑起中国哲学史上最完备、最缜密的理本论体系,而且其理学是一个庞大的思想体系,它不仅是哲学思想,而且包括后期封建社会意识形态的各个方面。同时,又是儒家思想在后期封建社会的继续。他继承魏晋以来儒、佛、道、二程(程颢、程颐)的思想,把自然、社会、人生等方面的问题融于一炉,建立起一个庞大的客观唯心主义体系。

有学者认为,《四书章句集注》是朱熹最有代表性理学的著作之一。包括《大学章句》十卷,《中庸章句》一卷,《论语集注》十卷,

^① 张立文主编:《理》,中国人民大学出版社,1991,5页。



《孟子集注》七卷。朱熹在其后半生用了大量心血撰写和反复修改四书的注释,经过40余年的研究与探索,到70岁临死前一天还在修改《大学章句》的注。他认为“四书”完整地代表了由孔子经过曾参、子思传到孟子的一脉儒家道统,而二程和自己则是这一久已中绝道统的继承和发扬者。他为四者分别作了注释,给《大学》区分了经传并重新编排了章节,作为一套书刊行。“四书”之名由此而定。注中多发挥理学家的论点。明清统治者重视理学,《四书章句集注》成为官定的必读注本。《四书章句集注》发挥了儒家学说,论述了道、理、性、命、心、诚、格物、致知、仁义礼智等哲学范畴,并加以阐释发挥,渗透了易学思想,提出了以理为最高范畴的哲学体系。

朱熹经学是中国经学发展到宋代的总代表,朱熹不仅集宋学之大成,而且兼取汉、宋,融合义理之学与训诂之学,其经学思想达到了当时中国经学发展的高峰,并对后世中国经学的发展产生了深远影响。朱熹通过注释儒家经典的形式,对中国经学乃至中国哲学加以思想理论的创造,把中国经学和中国哲学发展到一个新的高度。而“易学”是“经学”的重要内容之一。“经学”是由考订、研究、传授、发明儒家所推崇的几部上古典籍而成立、发展起来的。相传孔子删定“六经”,即《诗》、《书》、《易》、《礼》(《仪礼》)、《春秋》、《乐》时,始有“经”目。先秦诸儒,如颜(渊)、曾(参)、(子)思、孟(轲)以及荀卿等,传授、发明“六经”思想,开“经学”之先河。至汉代,经学昌明,名家辈出,从而发展成为一门独立的、在中国文化史、学术史上具有深远历史影响的学科“经学”。而“易学”顾名思义,就是指对《易》的研究,易学即是《周易》的解释学。通常是指以《周易》为对象来“解经释义”而形成的一门学问。它探讨《周易》的起源、性质、内容、形式等问题。其主要的方式是通过音韵训诂手



段对《周易》的卦爻辞进行注解、阐释。

宋代是研究易学的一个重要时期。在此期间大批研究《周易》的书涌现出来,对《周易》的研究起到了很大的推动作用。除朱熹的《周易本义》、《易学启蒙》之外,还有程颐的《易传》,司马光的《温公易说》,陈抟的《易龙图》、《先天图》、《观空篇》,赵善举的《易说》,林栗的《周易经传集解》,李杞的《周易详解》,邵伯之的《易学辨惑》,吴沆的《易璇玑》,项世安的《周易玩辞》,陈显微的《周易参同契解》,周以夫的《易通》,蔡渊的《易象意言》,魏了翁的《周易要义》,董楷的《周易传义》,丁易东的《周易象义》,等等,对《周易》的研究皆起到了举足轻重的作用。宋代邵雍《皇极经世》继承了陈抟道士的学术,并有了新的发展。邵氏并奉献了《先天图》(六十四卦序图)。宋代虽然还有象数派和义理派之分,但从大方向看,已经出现了“象数”和“义理”派融合的明显趋势。其实《周易》本身结构就已经蕴含了“象数”和“义理”的二重结构,对其“象数”和“义理”的双重重视,不容偏颇,是必然的。

在对经传文字的注释中,朱熹不仅采用了取象说,也采用了爻位说。比如:乾卦“初阳在下”,朱熹认为是“潜龙”之象;需卦初阳在下,却是“近于险之象”;大有卦也是初阳在下,其象又各不同;朱熹讲爻位,但没有“生出许多象数来”;和以往的义理易学相比,朱熹讲含义,但没有“硬要从中讲出许多道理来”。

在南宋“义理”和“象数”易学不断融合的影响下,朱熹一方面以程颐义理为宗,一方面又努力吸取邵雍象数学思想,致力于程邵归一、数理结合,并写出影响深远的《易学启蒙》和《周易本义》,另外还著有《蓍卦考误》、《易传》、《古易音训》、《损益象说》、《易问答》、《朱文公易说》等。朱熹的易学思想主要体现在他所作的《周易本义》和《易学启蒙》中,朱熹《周易本义》乃诠释经传之作。《周



易本义》，简称《易本义》，朱熹撰，十二卷，是朱熹的代表作。《周易本义》的写作虽然在《易学启蒙》之前，一般认为《周易本义》成于淳熙四年，但其定稿当在淳熙十三年《易学启蒙》撰成之后，在修改初稿的基础上，其书成于淳熙十五年。由于此书自元代以后立于官学的地位，因而其影响相当大，为此，清乾嘉学派的胡渭，以《周易本义》卷首九图为靶的，著《易图明辨》以攻其非。今见《四库全书》本《周易本义》，是依南宋咸淳乙丑九江吴革刊本誉录。卷首有《河图》、《洛书》、《伏羲八卦次序》、《伏羲八卦方位》、《伏羲六十四卦次序》、《伏羲六十四卦方位》、《文王八卦次序》、《文王八卦方位》和《卦变图》九图。阐发了《易》本为卜筮之书，旨在推本象占，阐发“义理”。继承、发展了孔颖达的思想，纠正了王弼偏重“义理”的倾向。

胡一桂承其家学，依朱子原书，撰成《易本义附录纂疏》、《易学启蒙翼传》二书，以还朱子易学之原貌。他在《易学启蒙序》中说：“朱子于《易》有《本义》有《启蒙》，其书则古经，其训解则主卜筮，所以发明四圣人作经之初旨。至于专论卦画蓍策则本图书以首之，考变占以终之，所以开启蒙昧而为读《本义》之阶梯，大抵皆《易经》之传也。先君子惧愚不敏，既为《启蒙》通释以诲之，愚不量浅陋，复为《本义》附录纂疏，以承先志。今重加增纂之余，又成《翼传》四篇者，诚以去朱子才百余年，而承学浸失其真。如《图》《书》已厘正矣，复仍刘牧之旧者有之。《本义》已复古矣，复循王弼之乱者有之；卜筮之教炳如丹矣，复祖尚玄旨者，又有之。若是者，诂容于得已也哉！”

《易学启蒙》有“旧图”与“新图”之分。今见《四库全书·御纂周易折中·易学启蒙》中的易图是“新图”，而其“旧图”则被朱熹弟子列于《原本周易本义》之首。“旧图”与“新图”中皆列有《河图》与



《洛书》。

朱熹说：“伏羲但据《河图》以作《易》，则不必豫见《洛书》，而已逆与之合矣。大禹但据《洛书》以作《范》，则不必追考《河图》，而已暗与之符矣。其所以然者，何哉？诚以此理之外，无复他理故也。”

《易学启蒙》推“圣人则之”图书画卦，曰：“河图之虚五与十者，太极也。奇数二十，偶数二十者，两仪也。以一二三四为天，六七八九为地，四象也。析四方之合，以为乾坤离坎，补四隅之空，以为兑震巽艮者，八卦也。……洛书而虚其中，则亦太极也。奇偶各居二十，则亦两仪也。一二三四而含九八七六，纵横十五而互为七八九六，则亦四象也。四方之正，以为乾坤离坎，四隅之偏，以为兑震巽艮，则亦八卦也。”

朱熹的《周易本义》，是对《周易》经传所做的注释，是集宋代易学之大成，其重点在于卦爻辞，兼采两汉、魏晋、隋唐易说，融占筮、象数、义理于一体，又卓然有所创立的作品。并且其中用“理”“气”范畴解释“一阴一阳之谓道”，明确“理”为天地万物之本，而且以“太极”为“理”。郑万耕先生说：“以‘太极’之理自身的展开说明八卦和六十四卦形成的过程，是朱熹的一大创见。”^①由此也实现了朱熹“理学”与“易学”的互释和融合。

朱熹注《周易》经文，言简意赅，其不通处，宁可存疑，也不穿凿附会。《易学启蒙》针对象数者穿凿附会，言义理者只重义理的发挥的偏向，说明了《易》本是卜筮之书，强调要了解经文的本义，须从象数图书入手。其内容分《本图书》、《原卦画》、《明蓍策》、《考变占》四部分，建立了一个图书象数易学体系，把“理”、“数”、“占”结合起来，是义理、象数的相互融合。朱熹以义理思想为指导，既

① 郑万耕：《易学名著博览》，学苑出版社，96页。



重视本义,又重视象数,将义理、卜筮、象数结合起来,将宋易的义理派与象数派统一起来,这是对此以前的中国易学史思想资料的吸收、继承、扬弃和发展,也是对宋代易学的总结。

理学家“皆以《易》立论”,使得理学与易学更是难舍难分,朱熹更是如此。朱熹易学是朱熹整个学术思想的重要组成部分,对中国传统文化有着十分深刻的影响。并且他通过注经的形式,使易学与理学相结合,创造性地提出并论证了一系列哲学范畴、概念、命题和重要理论,推进了中国哲学与经学的持续发展,从而亦奠定了朱熹易学在中国文化史上的重要地位。

第二节 “理”、“象”、“数”、“辞”不相离 透视出其“理学”与“易学”融合

蔡方鹿先生对此进行过比较深入的研究,他认为:“理”、“象”、“数”、“辞”都是《周易》思想的构成要素。其中,卦象、爻象之“象”体现着《易经》中符号所象征的事物及时位关系,含有现象、意象、法象等意义,是宇宙万物的图式摹写;筮数、爻数之“数”是《易经》占筮求卦的基础,是《周易》关于事物关系的数理表达,也是对“象”的定量研究。筮数、爻数与阴阳数、大衍数、天地数、卦数、河图数、洛书数等共同构造了易道的数理模型。“象数”与“义理”的关系,并非如囿于门户壁垒的人们所见那样势不两立。应该说,《易》兼“象数”“义理”,“象”寓于卦而“数”生于蓍,“象”为《易》之体,“数”为《易》之用,“象”有奇偶,“数”分天地,是“象”中有“数”、“数”中有“象”,“象”可生“数”,“数”还生“象”,交参互入,如环无端。“象数”为显,“义理”为隐,“数”(筮)、“象”(卦)为《易》之形式,“义理”为



《易》之内容。《易》的本质特点就是用“象”、“数”表达“义理”。^①

朱熹认为，“理”、“象”、“数”、“辞”未尝相离，并且把“义理”、“象数”、“卜筮”结合起来。他深入研究了《易经》与《易传》的关系，主张《易传》对“义理”的阐发，不离《易经》占卜之本义，而且“义理”建立在“象”、“数”、“辞”的基础之上，由此义理派和象数派结合起来，发展了宋易。

朱熹认为，“象数”与“义理”的结合，实际上早就蕴含在八卦形成时期。他说：“据邵氏说先天者，伏羲所画之《易》也；后天者，文王所演之《易》也。伏羲之《易》，初无文字，只有一图，以寓其象数，而天地万物之理、阴阳始终之变具焉。文王之《易》，即今之《周易》，而孔子所为作《传》者是也。则其所论固当专以文王之《易》为主，然不推本伏羲作《易》画卦之由，则学者必将误认文王所演之《易》变为伏羲始画之《易》，只从中半说起，不识向上根源矣。故十翼之重如八卦成列，因而重制，太极两仪四象八卦而天地山泽雷风水火之类，皆本伏羲画卦之意。而今新书《原卦画》一篇亦分两仪，伏羲在前，文王在后。必欲之（知）圣人作《易》治本，则当考伏羲之画。若只欲至今《易》书文义，则但求之文王之《经》、孔子之《传》足矣。”（《朱文公文集》卷三十八《答袁机仲》三）也就是说，伏羲画卦时只有图，而没有文字，但是图中包含了天地万物之“理”、阴阳始终之变，“象数”蕴含其中，可见已经有了“图”、“象”、“理”相结合之意。

对于汉儒的“取象”说与王弼的“扫象”论，朱熹都一一提出了他的驳正：“《易》之有象，其取之有所从，其推之有所用，非苟为寓言也。然两汉诸儒必欲究其所从，则既滞泥而不通。王弼以来，直

① 金景芳：《学易四种》，吉林文史出版社，1989，88页。



欲推其用，则又疏略而无据。两者皆失之一偏，而不能阙其所疑之过也。……故王弼曰：‘义苟在健，何必乾乃为马？类苟合顺，何必坤乃为中？’而程子亦曰：‘理，无形也，故假象以显义。’此其所以破先儒胶固支离之失，而开后学玩词玩占之方则至矣。然观其意，又似直以《易》之取象，无复有所自来，但如《诗》之比兴，《孟子》之譬喻而已。如是则是《说卦》之作为无所与于《易》而‘近取诸身’、‘远取诸物’，亦剩语矣。故疑其说，亦若有未尽者。……因窃论之，以为《易》之取象，固必有所自来，而其为说，必已具于太卜之官，顾今不可复考，则姑阙之，而直据词中之象，以求象中之意，使足以为训戒而决吉凶。如王瑗、程子与吾《本义》云者，其亦可矣。固不必深求其象之所自来，然亦不可直谓假设而遽忘之也。”（《朱文公易说》）朱熹易学特质与两汉易及王弼易歧义最大的地方，从他看待“易象”的态度与观点，即足以见。朱熹坚信“易之取象，固必有所自来”，故对不可考者，宁可采取“不知阙疑”的态度；此与两汉之“拘泥”并“附会”象数，及王弼之倡言“忘言”、“忘象”的看法，皆有不同。两汉偏重象数，而王弼则偏重义理，朱熹则是二者兼取，既不否认其原始的占卜功能，亦不抹煞其哲学义理。故王弼用“意—象—言”或“言—象—意”的方式来说明“象”的中介性与工具性地位，朱熹则用“理—象—辞”的方式来说明“象”居“形上之理”与“形下之辞”间的关系。这便透露了朱熹理学与王弼玄学的不同。因为朱熹所惯用的“理”字，含着“所以然”与“所当然”的实理内涵；王弼的“意”字则不然。再说，朱熹言及“象”“辞”的出现意义，特别强调“有是理，则有是象；有是象，则有是辞”（《朱子语类》卷六十七）乃在申明“理”是“象”“辞”的形式依据，“象”“辞”是“理”的必然形式。《易》由“理”落到“象”，再落到“辞”，其中乃具“若有所迫”而“不得不然”的理势。因此一切易“象”，背后都有理据，朱熹对易



“象”的态度，乃是采取一种趋近于调合折衷的立场，因而主张：“象不宜穿凿，亦不可遽忘。”

朱熹说：“季通云：‘看《易》者，须识理象数辞，四者未尝相离。’盖有如是之理，便有如是之象；有如是之象，便有如是之数；有理与象数，便不能无辞。”（《朱子语类》卷六十七）即朱熹继承了季通“理”、“象”、“数”、“辞”未尝相离的思想，并且发展了季通之说，认为有此“理”则有此“象”，有此“象”则有此“数”，有此“理”与“象”便有与之相应的“辞”，故四者是相互联系的。

邵雍认为，伏羲先天易由三部分构成：象、数、理。他所指的象是指先天图式的卦象，数是指每一卦所表示的数，理则是象数中所蕴涵的天地万物之理。关于象、数、理三者关系，邵雍论述道：“君子于易，玩象，玩数，玩辞，玩意。象起于形，数起于质，名起于言，意起于用。有意必有言，有言必有象，有象必有数。数立则象生，象生则言彰，言彰则意显。象数则筌蹄也，言意则鱼兔也。得鱼兔而忘筌蹄则可也，舍筌蹄而求鱼兔，则未见其得也。”也就是认为，有了圣人之意必然得要有言辞来表达清楚；有了卦爻辞必然得有卦爻象来作为说明的对象；有了卦爻象必然得有数来对其进行描述。而宇宙中有了阴阳奇偶之数才有各种卦象，卦象是用来表现数的；有了卦爻象，就有许多卦爻辞要讲；卦爻辞说出来了，圣人之意就得以彰显。象数就如同筌蹄，只是作为工具而用，真正的目的是为了彰显圣人之意。如果舍弃了这个工具，圣人之意就得不到彰显。就象与数而言，邵雍把更多的精力投向了数。在他看来，数是根本，象是居于第二位的。即“太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器”（《观物外篇》）。认为先有数才会产生象，即万事万物所呈现出来的外在形象；由象再生成器，即具体的事物。象与数不可分，共同来表现事物的特点。“象也者，尽物之形也；数也



者，尽物之体也。”（《观物外篇》）邵雍关于象、数、理的论证，突出数的重要性。

程颢、程颐提出“体用一原，显微无间”的主张，他说：“至微者理也，至著者象也。体用一原，显微无间。”（《二程集》之《易传序》）也就是认为“理”为体，“象”为用，则理体象用一原无间，两者互相包容。那么，何为“体用一原，显微无间”，朱熹解释说：“至微者，理也。至著者，象也。体用一原，显微无间。盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也；自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。其文理密察，有条不紊乃如此。”（《朱文公文集》卷三十《答汪尚书》）“体”微，“用”显，至微是理，至著是象。从理之体而言，用在其中；自象之用而言，微不外于显。他又诠释说：“其曰体用一原者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰显微无间者。”

朱熹从理本论出发，肯定了程颐“至微者理也，至著者象也。体用一原，显微无间”的思想，并将“理”、“象”、“辞”结合起来，他指出：“‘至微者理也，至著者象也。体用一原，显微无间。’……此是一个理，一个象，一个辞。然欲理会理与象，又须辞上理会。”（《朱子语类》卷六十七）又说：“问：‘程《易》以《乾》之初九为舜侧微时，九二为舜佃渔时，九三为玄德升闻时，九四为历试时，何以见得？’曰：‘此是推说爻象之意，非本指也。读《易》若通得本指后，便尽说去，尽有道理可言。’‘敢问本指？’曰：‘《易》本因卜筮而有象，因象而有占，占辞中便有道理。如筮得《乾》之初九，初阳在下，未可施用，其象为潜龙，其占曰‘勿用’。凡遇《乾》而得此爻者，当观此象而玩其占，隐晦而勿用可也。它皆仿此，此《易》之本指也。盖潜龙则无用，此便是道理。故圣人为《彖辞》、《象辞》、《文言》，节节推去，无限道理。此程《易》所以推说无穷，然非《易》本义也。先通得



《易》本指后，道理尽无穷，推说不妨。若便以所推说者去解《易》，则失《易》之本指矣。”（《朱子语类》卷六十八）可见，朱熹理、象、数、辞，未尝相离的思想强调天下之理，莫不具备于《易》之卦辞及象数之中，即存在于卜筮之书，在《易》为卜筮之书的前提下，将理、象、数、占结合起来。”^①

朱熹在肯定《易》为卜筮而作的前提下，把易学中所具有的义理、图书、象数、卜筮结合起来，他认为圣人教民占卜，乃作图书，但占卜不单纯是占卜，在占卜中也包含了许多道理，其图书也是象数的来源，所以朱熹借鉴邵雍以至陈抟等人的图书之说，以图解《易》。又以象数、卜筮求易理，也就是通过象数来推演其中蕴含的理，并以占卜之辞作为象数推理的中介；义理的推说经历了由象数到卜筮之辞，再到义理的过程，提出理、象、数结合的思想，肯定了《易》的占筮本义，但又不停留在此，而是主张于象数、占筮中发挥出义理来。朱熹通过对理与气、数、象关系的阐述来把握易道，凸显理的重要地位。关于理与气，他说：“有是理，便有是气；有是气，便有是数，盖数乃是分界限处。”（《朱子语类》卷六十五）他认为理与气本无先后之分，若一定要分个次序，则是理先气后。“此本无先后可言，然必欲推其所以来，则须说先有是理。”（《朱子语类》卷一）并且，他认为，气就是数，由理产生的数是自然而然的。“气便是数。有是理，便有是气；有是气，便有是数，物物皆然。如水数六，雪片也六出，这又不是去做将出来，他是自恁地。”（《朱子语类》卷六十五）同时，他认为，有理就有象，象与数是统一的。他分别吸取了邵雍的象数易学和程颐的义理易学，并把两派综合起来加以发展。

① 蔡方鹿：《朱熹与中国文化》，贵州人民出版社，2001，182页。



在易学上,朱熹主张先有“象数”后有“义理”;在理学上,自本体论的角度,他主张以“理”为本,故有“理”,则有“象数”,自然法象也是以阴阳之“理”为存在的根据。朱熹从理本体论出发,解释《易》的起源,他说:“圣人作《易》之初,盖是仰观俯察,见得盈乎天地之间,无非一阴一阳之理;有是理,则有是象;有是象,则其数便自在,非特《河图》、《洛书》为然。……于是圣人因之而画卦。……卦画既立,便有吉凶在里。……盖是卦之未画也,因观天地自然之法象而画。”(《朱子语类》卷六十七)朱熹认为,伏羲作《易》不仅依据《河图》、《洛书》,而且依据阴阳之理所表现出来的阴阳之“象”及“数”而画卦,在“象数”之中就有“理”的存在,这就是以“理”为本。这是朱熹以理为本逻辑的前提,然后又从象数,推说义理,阐发其中的道理和寓意,从这个意义上可以说,义理产生于象数之后,正如朱熹所说:“读《易》之法,窃疑卦爻之词,本为卜筮者断吉凶,而因以训戒。只《彖》、《象》、《文言》之作,始因其吉凶训戒之意,而退说其义理以明之。……今欲凡读一卦一爻,便如占筮所得,虚心以求其词义之所指,以为吉凶可否之决,然后考其象之所以然者,求其理之所以然者,然后推之于事。”(《朱文公文集》卷三十三《答吕伯恭》四十七)

可以看出,朱熹从哲学本体论出发,以阴阳之“理”为“象数”存在的根据;另一方面,又从经学本义的立场出发,以义理为后起,象数、卦辞是阐发义理的基础和根据。

又如前面分析,虽然朱熹从易学中引申出哲学的重要问题,如理气问题等,但同时朱熹从理本体论出发,论述万物生长变化之理,是气化万物的过程,阐发理气的关系。例如他说:“元亨利贞,理也有这四段,气也有这四段。理便在气中,两个不曾相离,若是说时,则有那未涉于气底四德,要就气上看也得。所以伊川说元者物之



始，亨者物之遂，利者物之实，贞者物之成。这虽是就气上说，然理便在其中。”（《朱子语类》卷六十八）

朱熹从哲学本体论出发，以阴阳之理为“象数”存在的根据，在逻辑上肯定了“理”对于“象”的先存性，正如朱熹所说：“有理而后有象，有象而后有数。”（《朱文公文集》卷九）另一方面，“《易》因象以明理，由象而知数。”（同上）从经学本义的立场出发，认为象数、卦辞是阐发义理的基础和根据。朱熹的“理”虽然不能和其“义理”概念等同，但他从易学命题中又引发了许多理学的重要问题，是不容否认的；并且理学和易学，在朱熹的视野里，是相辅相成的，互相融合的，相互说明的，正如蔡方鹿指出：“朱熹的思想是以理本论哲学为指导，在掌握经文本义的基础上，把象数与义理结合起来，即‘象陈数列，言尽理得’（《朱子语类》卷八十五）。最终以得理为宗旨，但理的获得，却是要建立在象数和卜筮之辞的基础上。”^①由此也就看出朱熹的理学有不可忽视的易学底蕴。

第三节 朱熹“理学”与“易学”的互释

一、从“本天道而立人道”中看“理学”的“易学”引申

《周易》为人们设计了一个宇宙整体模式，将人体小宇宙与自然大宇宙都看作一个统一的整体，用整体思维的方式去观察分析宇宙的运动、变化和发展。六十四卦，每一卦都是一个整体，六爻之间存在着相互制约的关系。主要有：内卦与外卦的关系，六爻之间的天、地、人三才之间的关系，六爻之中初、三、五爻同二、四、上

① 蔡方鹿：《朱熹与中国文化》，贵州人民出版社，2001，182页。



爻的比应关系,别卦与别卦的错综关系等。六爻之中,任意变动一爻,就会引起一系列相关性的变化,这就把宇宙看作一个大的整体,正像《周易·系辞》曰:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”可以看出,《周易》用整体思维的方式,揭示了中国古代“天人合一”的宇宙观。

天人关系,是中国哲学的一个古老命题,也是中国古代哲学的一个重要命题。因天人的和谐在现代已遭到破坏,受西方科学主义的影响,对生态的各种破坏,对环境的各种污染,对地球的各种伤害等等,目前已经到了令人触目惊心的地步,例如能源危机、生态失衡、环境恶化、粮食短缺、水资源匮乏、贫富悬殊、核威胁等等,以致影响人类社会的可持续发展。分析其原因,造成这严重后果的就是人类自己,因为使自己和自然对立,把自然视为被征服、被掠夺、被践踏的对象,认为它就是它,我就是我,把自然与自己敌对,并且人类倍觉有凌驾其上的优越性,而没有同情心去了解自然,而只知用心去破坏自然,不用仁爱之心去维护自然,就形成了在物质文明的背后,是人们精神上的冷漠、紧张和思想上的空虚和茫然。人们的孤独和寂寞、恐惧和幻灭感就像一条毒蛇张开狰狞的大口要吞噬人的心灵,人们因疏远和恐惧而导致精神的崩溃,就像身体的饥饿导致人的死亡一样,物欲的大众宁愿以精神的沉沦去换取外在物质利益的丰厚,因而丧失了对价值理性的追求。严酷的现实使人们清醒地看到:“技术世界的理想,既控制自然又反馈到人身上,全面的剥消作为理想和价值现实的统一,在被规定为是必然永恒的自然剥消中只能坚持剥消的本性,即虚假的绝对,盲目的统治原则,并发展为一切社会形式的统治工艺学。”^① 这就看

^① [德]H. 贡尼、R. 林古特:《霍克海默》,中国社会科学出版社,1992,89页。



出,西方强调“天人相分”的宇宙观,及与此相适应的“二元对立”的思维模式的弊端。这种思维模式,习惯上把人与自然、自然与社会、此岸与彼岸、主体与客体、知识与价值、感情与理智、身与心、灵与肉……等一系列本是统一的对立双方统统做割裂性的处理,从而使现代人统治自然的结果成为人与自然分离——这正是当前严重的生态文化危机的总根源。

我们通过对《周易》的研究,惊人地发现,在《周易》中就蕴含了人和自然和谐的整体思维及“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”(《易·乾·文言》)的天人和谐思想。中国古代的易学家把整个宇宙看成一个系统,认为自然现象、社会现象、人的生命现象都处在一个相互制约的网络之中,能相互感应。故而《周易》以整体思维为统帅的“天人合一”环境观,虽然使“天”带有神圣化的色彩,但它和当代生态科学的总体意向是相通的:强调人和自然的和谐发展 with 共同进化,用整体思维作指导,要求人类不能把眼光仅仅盯在一个国家、一个民族、一个阶级、一个团体、一个单位、一个个人身上;不能只顾眼前利益,不顾长远利益;不能只讲速度,不讲效益;不能只顾利润,不顾环境污染;不能满足于一得之功,一孔之见;更不能处于私心或狭隘利益的偏见,人为夸大某个方面、某项成绩;不能顾此失彼。这种人与自然和谐的观念恰恰是现代文明的最佳解毒剂,也恰恰证明了《周易》整体思维方式的优越性。

《周易》以八卦及六十四卦之象数,昭示了“天道”。自古以来中国的先哲们就确立了“本天道而立人道”的天人关系。特别到了宋代程颐的“体用一原,显微无间”的命题,认为“理”是体,“象”是用,有体便有用,体用不容分离,理象融合在一起,并且以此为易学的基本原则,并从这一原则出发,讨论了理事、理气、道器关系,从



而在哲学上开创了本体论的体系。他以“体用一原，显微无间”的原则把“象”看成理自身显现的外在形式。朱熹沿此理路，考察“太极”和阴阳五行以及天地万物的关系，以抽象无形之理即“太极”为本体，以阴阳五行及万物为现象，认为本体和现象非一非二，不即不离，以排除了时间先后的逻辑展开原则阐释本体与现象的关系，从而完成了理学本体论的理论体系。

《左传·成公十三年》在记载周室贵族刘康公的言论时说：“吾闻之，民受天地之中以生，所谓命民。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。”这里对于“天地之中”未作解释，主要是指天地的精粹而言。这里把“天地”与人的“动作礼义威仪之则”联系起来，表现了天人相通思想的萌芽。郑国著名政治家子产区别了天道与人道，他说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”《左传·昭公十八年》）子产反对当时占星术的迷信，这是有重要进步意义的。但是子产也肯定天与人的联系。《左传·昭公二十五年》记载郑子太叔（游吉）的言论云：“吉也闻诸先大夫子产曰：夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之，则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，……为君臣上下以则地义。为夫妇外内，以经二物。为父子兄弟姑姊甥舅昏媾姻亚，以象天明。……哀有哭泣，乐有歌舞，……哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。……礼，上下之纪、天地之经纬也，民之所以生也，是以先王尚之。”这里子太叔引述子产的遗言而加以发挥，认为礼是“天经”、“地义”、“天地之经纬”，把天地与人事联系起来。（这里子产的遗言，到何句为止，已难确定）这是从伦理道德来讲天人关系，以为天地已经具备了人伦道德的根据，这种观点是和当时的占星术不同的，而含有深



刻的理论意义。^①

孟子被人们视为最早提倡天人合一观念的人，因为他提出了尽心——知性——知天的著名公式。孟子的尽心知性知天，本身就是以主体的自由、普遍和无限性为前提的，是天地万物被我心所体验，而决非将自身消解于天地万物之中。孟子所说的天，即仁义礼智的道德原则，它们构成为人的本性，二者本来是一致的。人只要能切实、充分地扩充人的良心即“尽心”，就能体验到内在的仁义本性即达到“知性”。而一旦体验到内在的本性，也就同时把握到了天即达到了“知天”。

《易纬》卦气说虽然具有神秘主义的色彩，但其中天人关系之学丰富了儒学思想，并对当时的政治起了调节作用，在汉代特定条件下，对人们追求价值理想，防止君主滥用权力、胡作非为有一定的实效。例如《乾凿度》中说：“故《易》者，所以经天地，理人伦，而明王道。是故八卦以建，五气以立，五常以行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣夫妇之义，度时制宜，作网罟，以佃以渔，以贍人用。于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性，八卦之用。”这一段话集中概括了卦气说的天人之学的本质，认为天人为一体，天与人相互感应，认为卦气运转是否正常，与人为特别是君主的决策有很大关系，所以人们可以通过观察卦气来预言政治的得失，也可以通过自然界的灾害对人们的昭示，通过政治的改革加以改善，并消除政治弊端，努力达到社会的和谐。

蒙培元先生说认为：《周易》本是占筮之书，其中便有天人关系问题。原始《易经》中的天人关系，主要是人神关系，人类的吉凶祸福，由天神决定，筮者起沟通人神的作用。但是，经过孔子的解读，

① 张岱年：《北京大学学报》，哲学社会科学版，1985年第1期。



天的意义已经发生了根本性的变化。在他的言论中,虽然还保留着宗教神学的内容,但在更重要的问题上,已经将天解释成有生命的自然界,而不是至上神。这同当时天道观的演变有密切关系。孔子便是这一变革中的重要人物。……孔子的“知天命”,不是解决一般的吉凶祸福一类的问题,而是寻求人生的真谛,解决人生终极意义的问题。他要为人的德性建立超越性的形而上基础,但又要依靠人自身的修养去完成、去实现,这就关系到天人关系的问题。

有学者说:孟子的“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”,荀子的“明于天人之分”,“制天命而用之”,至董仲舒明确提出的“天人之际,合而为一”的观点,张载论“天人一气”,朱熹论“天人一理”,陆王所言“天人一心”,可以说,正是这一连串“究天人之际”的命题,构成了儒家学说源远流长的历史。

张岱年先生总结说:“中国哲学中的天人合一观念,发源于周代,经过孟子的性天相通观点与董仲舒的人副天数说,到宋代的张载、二程而达到成熟。张载、二程发展了孟子学说,扬弃了董仲舒的粗陋形式,达到了新的理论高度。”

北宋张载明确了“天人合一”的命题并予以自觉的阐发。他以人为中心,批判改造了儒释道三家的天人理论,将天人合一建立在虚与实的融合、天道与人性的贯通、天性心有差别地同一的基础之上。他说:“天人和一。”(《正蒙·乾称篇》)“阴阳者,天之气也;刚柔缓速,人之气也;亦可谓性。生成覆(露)[轉],天之道也;亦可谓理。仁义礼智,人之道也;亦可谓性。损益盈虚,天之理也;亦可谓道。寿夭贵贱,人之理也;亦可谓命。”(《张子语录》)他认为人是自然的一部分,天与人是一合的,都统一于气,人之气源于天之气,人之道源于天之道,人之理源于天之理,人道本于天道。但其所谓



“合一”，并不认为天人可以混同，相反，却将天与人、天道与人事加以区分。张载认为，天与人的根本区别就在于，天无心无为，人却有思虑行为。他说：“神则不屈，无复回易，鼓万物而不与圣人同忧，此直谓天也。天则无心，神可以不屈，圣人则岂忘思虑忧患？虽圣人亦人耳，焉得遂欲如天之神，庸不害于其事？圣人苟不用思虑忧患以经世，则何用圣人？天治自足矣。圣人所以有忧者，圣人之心也；不可以忧言者，天也。盖圣人成能，所以异于天也。”（《易说·系辞上》）

邵雍在《观物外篇》中说：“学不际天人，不足以谓之学。”他把易学分为两类，一类是研究物的，即“天学”，又称“物理之学”；另一类是研究人的，即“人学”，又称“性命之学”。在对待天人的关系上，义理易学派偏向于人道，象数易学派偏向于天道，那么邵雍则是儒道互补（或内儒外道）、天人并重、象数与义理贯通的集大成者。天道与人道、天学与人学、先天与后天、物理之学与性命之学，被邵雍巧妙而自然地融进他的易学中。就天道与人道的地位而言，表面上看，邵雍似乎更重天道，他不仅将自己的著作称为“观物篇”，以“观物”为认识天道的重要思维方法，而且将人看成是“物”——“天”的一分子，认为“盈天地物者唯万物”。然而实际上并不是这样，从立论路径上看邵雍是先论天道后论人道，先论先天后论后天，先论物理后论性命，而推天道、先天、物理是为了明人道、后天、性命，人道、后天、性命才是邵雍的立论目的，天道不过是邵雍的立论根据。

天人关系是古今中外哲人们哲学思考的先决条件和终极归依，它主要指宇宙自然与主体“人”之间的关系。在传统上，中西哲人有着迥然不同的观点。天人合一思想，在古代中国文化之中，久而闪光。汉字“天”虽有多种意义，但就天人关系而论，最主要的意



义有如下三种：一、有意志的至高神，或主宰之天；二、自然之天；三、义理之天^①。天道不再是与人对立的外在必然，圣人的“乐天知命”意味着已不再有对天命的畏惧和忧愁，因为天命已融于主体的自觉活动之中，成为人的自由的外化和表现。按《易传》的思路，人能够认识天命、化必然为自由，是因为人道本身就是天道的延续，是天地之性的完成和实现。从先秦到两汉，易学发展的一个重要内容就是卦气的思想。“卦气”说是贯穿先秦、两汉易学的一种最基本的学说。它作为一种独特的象数学说，仍有其独到的义理意蕴在，这一学说所昭示的是“推天道以明人事，本天道以开人文”的基本学术理念。在此理念下，古人以其八卦及六十四卦之象数，建构出一个“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”的象数义理合一模式。刘大钧教授在《中国社会科学》上发表的《卦气溯源》，阐发了汉代的基本学术理念就是卦气的思想。汉代易学家正是在卦气的思想框架之下阐发了天人、宇宙之哲学，这种天人宇宙之学就是本天道以立人道。虽然是卦气的学理，但是透过卦气的学理表达了汉代思想家独特的人文关怀。天人关系之理念，这是汉代易学的最终归结之处。

罗素在他的《西方哲学史》中说：“笛卡尔的哲学……它完成了或者说接近完成了由柏拉图开端……经基督教哲学发展起来的精神、物质二元论……笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界，研究其中之一能够不牵涉另一个。”^②由此可以看出西方提倡“天人二分”的观点，在思维方式上强调主体与客体的对立，即“主客二分”。然而中国传统哲学与此不同，哲学家们认为“本天道而立人道”，这就是儒家的“天人合一”思想。照儒家

① 任继愈：《中国哲学发展史》（先秦），人民出版社，1983，113页。

② [英]罗素著，马元德译：《西方哲学史》（下册），商务印书馆，1988，91页。



哲学看,不能把“天”、“人”分成两截,更不能把“天”、“人”看成是一种外在的对立关系,不能研究其中之一而能够不牵涉另外一个。程颐说:“安有知人道而不知天道乎?道,一也。岂人道自是一道,天道自是一道?”(《遗书》卷十八)朱熹说:“天即人,人即天。人之始生,得于人也;即生此人,则天又在人矣。”(《朱子语类》卷十七)“天”离不开“人”,“人”也离不开“天”。盖因“人”之始生,得之于“天”;既生此“人”,则“天”全由“人”来彰显。强调主体与客体的合一,即“主客合一”。

朱熹在讨论宇宙起源等自然科学问题时,均是为了论证仁义道德的人文法则与宇宙天地的自然法则的根本一致。他说:“人之所以为人,其理则天地之理,其气则天地之气。理无迹,不可见,故于气观之。要识仁之意思,是一个浑然温和之气,其气则天地阳春之气,其理则天地生物之心。”(《朱子语类》卷六)也就是说,天地之理就是天地生成万物的生生之理。生生之理就是天地生物之心,天命赋予人者乃具好生之德的生物之心,也就是仁。朱熹说:“仁者,在天则盎然生物之心,在人则温然爱人利物之心,包四德而贯四端者也。”(《朱文公文集》卷六十七)即“天(道)”生生不息以仁为心,“天行健,君子以自强不息”,“人(道)”得“天(道)”之精粹而为“仁”,故人生的目的就在于实现“天”之“盎然生物之心”,而有“温然爱人利物之心”。“人心”、“天心”实为一心,故“人生”的意义就在于体证“天道”;“人生”的价值就在成就“天命”,故“天”、“人”之关系实为一内在关系。

朱熹有篇《仁说》是他对仁的问题经长久探讨后的心得,是一篇成熟的著作,其中探讨了天人性命相贯通的原理。在《仁说》中,朱熹的“天人合一”的观点有明确的表述:“盖仁之为道,乃天地生物之心即物而在。情之未发,而此体已具;情之既发,而其用不穷。



诚能体而存之，则为善之源，百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。”（《朱文公文集》卷六十七）这可以说是朱熹“本天道而立人道”的理论基础。又说：“天地以生物为心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣！请试详之，盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统。其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德也有四，曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱慕宜别之情，而惻隐之心无所不贯。故论天地之心者，则曰乾元坤元，则四德之体用，不待悉数而足。论人心之妙者，则曰仁人心也，则四德之体用，亦不偏举二骸。”（《朱熹集》卷六十七）也就是说，元、亨、利、贞是乾元刚健不息地始生万物的天德，仁、义、礼、智为天在化生人时，赋予人性中的人德，人德源于天德，天地有好生之大德，人心本于天心，故而人道之立，当本于天道。由此可见，在中国历史上“天”有自然之“天”，有主宰之“天”，到了朱熹这里“天”成了本体之“天”。于是天人关系相应成为人与其内在本性或普遍天理的关系。

朱熹又说：“元者天地生物之端倪也。元者生意，在亨则生意之长，在利则生意之遂，在贞则生意之成。若言仁便是这意思，仁本生意，乃惻隐之心也，苟伤著这生意，则惻隐之心便发，若羞恶也是仁去那义上发，若辞逊也是仁去那礼上发，若是非也是仁去那智上发，若不仁之人，安得更有义礼智。”（《朱子语类》卷六十八）也就是说，人德本天德生而立，人在参赞天地化育的活动中，与天地生生之德合流，在这一历程中，人不但实践生命的意义，同时亦使天地大生广生之德。

“盖人生而静，四德具焉，曰仁、曰义、曰礼、曰智皆根于心而未发，所谓理也，性之德也。及其发见，则仁者惻隐，义者羞恶，礼者



恭敬、智者是非，各因其礼以见其本。所谓情也，性之发也，是皆人性之所以为善也。但仁乃天地生物之心，而在人者故特为众善之长，虽列于四者之目，而四者不能外焉。易传所谓专言之，则包四者，亦是正指生物之心而言……。谓仁之为道，无所不礼，而不本诸天地生物之心，则是但知仁之无所不礼，而不知仁之所以无所不礼也。”（《朱文公文集》卷三十二）

朱熹认为“天”是物质的：“清刚者为天，重浊者为地。”天和地皆由物质构成，是没有意志的。又说：“苍苍之谓天，运转周流不已。”（《朱子语类》卷一）“天运自然，非特四时为然，虽一日一时顷刻之间，其运未尝息也。”（《朱子语类》卷六十八）他又指出：“天之生物之心，无停无息，春生冬藏，其理未尝间断。”（《朱子语类》卷二十七）这就是说大自然化育万物，是由其自身规律决定的，它没有意志，当然也不能干预主宰社会人事。朱熹不仅否定了天是主宰人类的神，而且还认为人比天更强，人可以改造它、利用它、征服它。他说：“天能生物，而耕种必用人；水能润物，而灌溉必用人；火能烤物，而薪爨必用人。”（《朱子语类》卷六十四）他说：“人是天地中最灵之物。天能覆而不能载，地能载而不能覆，恁地大事，圣人犹能裁成辅相之，况于其他。”（《朱子语类》卷一百一十）这是说天地皆有不足之处，唯有人“最灵”，能掌握自然规律。

我们提到“天人合一”问题，应防止陷入研究的误区。西方有人错误地认为：东方人主张自然与精神合一，主张天人一体，但这种合一不是统一，而是直接合一，是主体“作为消极的毁灭的东西，沉陷在客观的实体里”，于是，“实体（客体）与个体（主体）就漫无区别了”，一个毫无精神意味的境界（天人合一）就出现了。“结果只停留在最浅薄的思想里面”。黑格尔主张，真正的哲学应当是主体既在客体（对象）之中，与客体合一，但同时又保持其主体自身的特



性,主体是自由的,普遍的,无限的。合一应当是真正的统一。我关于客体的知识、思想,本来也就是我自己的知识、思想^①。就中国哲学主张天人合一来说,黑格尔其实并没有真正弄懂天人合一的意蕴。中国古代思想家所主张的天人合一,决不意味着主体(人)作为消极的毁灭的东西而沉陷在客体(天)里,而是正相反,天人合一的命题本身,就是建立在主体的精神自由、主体的地位和作用的基础上的。

有学者认为,理学家“皆以《易》立论”,使得理学与易学更是难舍难分,是为鼎盛时期。特别是宋代的理学,大多是“本天道而立人道”,透过对《易》的阐释,引申了理学的诸多范畴,从而形成了理本论。朱熹认为,《周易》虽然是占筮之书,所讲的又是有关吉凶的事,但其中蕴含着深刻的道理,在这方面,朱熹接受了程颐的观点:“不要拘一,若执一事,则三百八十四爻,只做得三百八十四件事,便休也。”(《遗书》卷十九)明确了卦爻辞所讲的具体事,不应只是看作一件事,如果只是看作某一件事,那么《周易》就不能穷尽一切事物的变化了。朱熹继承并发展了程颐的观点,他把《易》同其他经书区别开来。他说:“其它经,先因其事,方有其文。如《书》言尧、舜、汤、伊尹、武王、周公之事,因有许多事也,方说到这里。若无这事,亦不说到此。若《易》只则是个空底物事。未有是事,预先说是理,故包括尽许多道理。看人做甚事,皆撞著他。”(《朱子语类》卷六十六)也就是说,其它经书,描述的都是真实物事,有其事,方有其文,言说其理。然《易》的卦爻辞,都是以假借之事来显示其道理,他举例说:“《易》如一个镜子相似,看甚物来,都能照的。如所谓潜龙,只是有个潜龙之象。自天子至于庶人,看甚人来都使

^① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,57-100页。



得。”(《朱子语类》卷六十七)他又说:“《易》说一个物,非真是一个物。如说龙,非真龙。若他书,则真是事实。孝弟便是孝弟,仁便是仁。”(《朱子语类》卷六十七)朱熹在这里是说卦爻辞都是虚设,并从这些虚设中彰显深奥的道理。他又说:“盖文王虽是有定象,有定辞,皆是虚说。此个地头,合是如此处置,初不粘著物上。故一卦一爻,足以包无穷之事,不可只以一事指定说。他里面也有指一事说处,如利建侯,利用祭祀之类。其他皆不是指一事说。此所以见易之为用,无所不该,无所不遍,但看人如何用之耳。”(《朱子语类》卷六十七)这是朱熹对程颐“因象明理”说的发展,他根据义理派的观点,以卦爻象所说之事为虚,以卦爻之理为实。

朱熹又强调了通过卦爻辞所演示的“天道”,彰显出“人道”,即通过“卦爻象”,经触类旁通后,透视出其背后的“理”。他说:“易之为书,本为卜筮而作。然其义理精微,广大悉备,不可以一法论。盖有此理即有此象,有此象即有此数,各随问者,意所感通。如利涉大川,或是渡江,或是涉险,不可预为定说。但其本旨只是渡江,而推类旁通,各随其事。”(《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》)这是说一类事物有众多的事物构成,卦爻辞所说之事是表现该类事物之理的,并不是局限于一件事。朱熹认为,追求的应该是一类事物的共同本质,也就是所谓卦爻辞之理,认为只要得到这些道理,同类事物的不同之事便可以得到印证;这就和朱熹理学上他继承的程颐的“体用一原,显微无间”相吻合。由此引申了理学上的一些范畴,以理为实,以事为理的显现,也就把抽象的东西看成实体,把具体的事物看成影像,用此来论证理为事的本原,从而导出了理在事上、理在事先的观点,为理本论作了积淀。

朱熹认为,《周易》六十四卦和三百八十四爻包括天下事物之理,并且卦爻象形成的法则和天地万物形成的法则是一致的,也就



是说：“凡天地许多道理，易上都有，所以与天地齐准而能弥纶天地之道。”（《朱子语类》卷七十四）可以看出，朱熹一方面用“体用一原”的观点解释卦爻象乃太极之理自身的展开；另一方面又用此观点解释物质世界乃太极本体自身的显现，认为“理”和“象”二者不即不离，“理”是万事万物的存在根据，构成了理本论体系。

朱熹以“理”或“天理”作为本体，也是继承了二程的观点。二程曾说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”（《二程集》）“理”之一字，在周濂溪的《通书·理性命》章、邵雍的《观物篇》、张横渠的《正蒙·太和篇》中都已言及，但把它作为哲学的本体概念，则是二程在哲学上的创造。天理作为哲学本体概念，由明道最先提出来，由伊川最早作了详细的论证，并由朱熹作了进一步的充分的论证。

张立文教授认为，朱熹的“理是生物的本原，决定事物的性质，气是构成万物的具体材料，决定事物的形状。”^①“有理则有气，有气则有数。鬼神者，数也。数者，气之用也。”（《二程集》之《天地篇》）“气”也就是象。气分阴阳二气，或者说气亦即阴阳。“鬼神”，指阴阳二气的功能。“数”则代表了万物，它是阴阳运动的结果。从宇宙生成论上说，是阴阳二气产生了万事万物，但它之所以能够产生万事万物，则是因为“理”在起着决定性的支配作用。

朱熹认为，“理”是天下万物“所以然”之则，“气”则是“生物的材料”，天地人物的形成与存在，均以“理与气合”为必要条件。即“理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《朱文公文集》卷五十八《答黄道夫》）“理”和“气”并非平行关系。“理”为生物之本，“气”为生物之具，故“自下推而上

^① 张立文：《朱熹思想研究》，中国哲学出版社，1981，235页。



去,五行只是二气,二气又只是一理。自上推而下来,只是此一个理,万物分之以为体。”(《朱子语类》卷九十四)也就是说,阴阳五行和万物化生,就像“太极”生“两仪”、“四象”、“八卦”一样,亦为“理”或“太极”自身展开和现实化过程。

二、朱熹注释《周易》阐释理本论

朱熹对《周易》也作了本体论的诠释。在理与事物之物象的关系问题上,通过解释《周易》之象数与理的关系,进而诠释“体用一原,显微无间”的命题,亦体现了其本体论诠释学的思想。其实程颐在《易传序》中,就“理”与“象”关系问题已提出“体用一原,显微无间”的著名易学哲学命题。他说:“得于辞而不达其意者有矣,未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也,至著者象也。体用一原,显微无间。观会通以行其典礼,则辞无所不备,故善学者求言必自近。易于近者,非知言者也。”这段话从易学上说,仍是论述言、象、意即卦爻辞、卦爻象和卦爻义三者的关系,但程颐既不同意王弼得象忘言、得意忘象,将言、象、意相分离的观点,同时又引进“理”的范畴,把讨论主题放在了“理”和“象”的相互关系上。他认为,无论是言象意还是“理”和“象”,他们之间的关系都是合一的,不可分的。此所谓“理”和“象”,从易学上讲是指卦爻之义和卦爻之象,或者说卦德和卦体;从理学上说,则是指天地万物及其本原和根据。所谓“体用一原”,就是说“理”是体,是至微而隐者;“象”是用,是至著而显者,有其体则有其用,用即体之自身展开和显现。同样,所谓“显微无间”,就是说“理”和“象”乃一事物之两个方面,理隐于内而无形则微,理显于外而成象则著,现象乃本体自身之显现,而本体则又同现象融合在一起。程氏这种理象显微体用观,是其理学本体论的典型易学阐释。



朱熹继承并发展了程颐的学说,他说:“至微者,理也;至著者,象也。体用一原,显微无间。盖自理而言,则即体而用在其中,所谓一原也;自象而言,则即显而微不能外,所谓无间也。”^①认为理与物象的关系是,理至微、无形,为体;象至著、有形,为用。理与事物及物象虽有体用之分,但显微同体,互不相外。理寓于象数之中,通过象数表现出来,不需在象数之外去寻求理。象数作为理本体之用,虽然表现在外,但却以理为其存在的根据。从本体论哲学的角度讲,朱熹以理为本,故有理,则有象数,自然法象也以阴阳之理为其存在的根据。伏羲因理而画卦,象数之中存在着理,故通过象数可知其理,理产生象数,又通过象数表现出来。以象为理的外在表现形式,以理为本,先有理,后有象数,理决定象数,这是朱熹通过注释《周易》所阐发的理本体论哲学的逻辑。

三、朱熹以理本论为指导释易

朱熹是南宋时期著名的易学家和理学家,他的知识在其思维中是相互利用,相互贯通的,并且各方面知识是融合在一起的,很难说有明显的分水岭。一方面,朱熹从易学中引申了其理学的一些重要范畴;另一方面,朱熹又以理本论为指导诠释易学,处处不忘以理为本。朱熹认为:“宇宙之间,一理而已。天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性。……自未始有物之前,以至人消物尽之后,终则复始,始复有终,又未尝有顷刻之或停也。”(《朱文公文集》卷七十)又说:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了。”(《朱子语类》卷一)也就是说,“理”是永恒的宇宙本体,

^① 朱熹:《朱熹集》,四川教育出版社,1996,1279~1280页。



它先于天地而存在,无所不在,无时不有。在万物产生之前,“理”就作为天地存在的根据而存在,理涵盖并主宰天、地、人、物,是永恒存在的、超时空的形而上的本体。朱熹从界定“象”的占筮意义与预表功能,到析辩“理”“象”“事”之间的形而上、形而下关系,从而提出“理实事虚,稽实待虚”的观点;朱熹言及“象”“辞”的出现意义,特别强调“有是理,则有是象;有是象,则有是辞”(《朱子语类》卷六十七)乃在申明“理”是“象”“辞”的形而上依据,“象”“辞”是“理”的必然形式。并进一步申明“易有定象、定辞,但作假托说与包含说用”,至终则主张“象不宜穿凿,亦不可遽忘”而倡言应采取实行象数、义理兼治的途径与立场。此一系列的思维过程与观念呈显,都在显示朱熹易学的建立风貌,实取决于他对易“象”的看待方式。他认为卦爻象来源于阴阳之理,而卦爻象所讲之事都是其义理的表现,也就是说卦爻象表现义理,有卦爻象的根据又是阴阳之理,这个阴阳之理即谓“太极”,也就是至高无上的“理”。而此“理”又主宰着卦爻象的变化,是卦爻象千变万化的根据。他又用逻辑先在的思维方式解释“太极”和天地万物的关系,认为“太极”蕴含个体事物,其展开为个体,“太极”又在其中,也就是“物物各有一太极”。自始至终,朱熹释《易》总离不开理本论为指导的这条主线。

朱熹曾批评程氏易说:“六爻不必限定是说人君。且如‘潜龙勿用’,若是庶人得之,也自当不用;人君得之,也当退避。‘见龙在田’,若是众人得,亦可用事。‘利见大人’,如今所谓宜见贵人之类。易不是限定底物。伊川亦自说‘一爻当一事,则三百八十四爻只当三百八十四事’。说得自好。不知如何到他解,却恁地说。”(《朱子语类》卷六十七)这是说,卦爻辞可以适用任何人之占,不限于人君,批评了程氏只是把一爻当作一事看,指出:“盖谓事之方



来,尚虚而未有。若论其理,则先自定,固已实矣。”(《朱子语类》卷六十七)这就说明了,所占的事情之理,早已存在,此为实。而与理相应的事情,尚未到来,其为虚,这就是“稽实待虚”。正如他说:“此所谓理定既实,事来尚虚,存体应用,稽实待虚。所以三百八十四爻而天下万事无不可该,无不周遍,此易之用所以不穷也。”(《朱子语类》卷六十八)这是说《易》中所含之理,已经不是卦爻辞所说之事,所蕴含的是万事万物变化之规律,这就肯定了“理”的先在性,正如他说:“未有事物之时,此理已具。少间应处,只是此理。”(《朱子语类》卷九十四)然此处朱熹所讲的“理”还不能说就是理本论的“理”,但从下面他的一段话中,就可以看出他虽然从释易中引申了许多理学范畴,但也无不受其理本论的指导。他说:“圣人系许多辞,包尽天下之理。只缘万事不离乎阴阳,故因阴阳中而推说万事之理。”(《朱子语类》卷六十五)这是说,卦爻辞所说的包括万事之理,而说到底,不过是阴阳之理,因为万事不离乎阴阳,其所说出之理也都不离乎阴阳,而阴阳又不离“太极”。朱熹说:“太极之义正谓理之极至耳。有是理即有是物,无先后次序之可言,故曰易有太极。则是太极乃在阴阳之中,而非在阴阳之外也。”(《朱文公文集》卷三十七《答程可久》)他又说:“太极非别为一物,即阴阳而在阴阳,即五行而在五行,即万物而在万物,只是一个理而已。因其极至,故名曰太极。”(《朱子语类》卷九十四)此处所说的“一个理”,就是指阴阳五行之全体,认为从阴阳到万事万物各有此“太极”之理的全体。又朱熹把“太极”同理本论中“理”等同,可见,朱熹既从易学中引申了重要的理学概念,又以理本论为指导诠释《易》,其理学与易学相释相融。



附录一 中国术数学之我见

自幼我就对中国的术数颇感兴趣,对街头巷尾流行的小册子常常浏览,倒不是因为我相信其中之说,而是因为觉得它神秘,有一种想探其究竟的好奇。多年来,在学习和工作之余,经常以翻阅此类书作为消遣,但同时我有一种强烈的愿望:试图寻找一把打开中国古代术数奥秘之门的钥匙。

《四库提要》曰:“术数之兴,多在秦汉以后,要其旨,不出乎阴阳五行、生克制化。实皆易之支派,傅以杂说耳。”由此可见,术数乃易学的一个分支,近年来对《周易》的研究在理论界已经得到普遍的认可,然而对其博大精深的分支——术数,却大有谈之色变之势,唯恐被扣上“封建迷信”的帽子而避之,尽管有无数学者私下对术数有着浓厚的兴趣,甚至在研算术数中耗费了人生光阴,但口头上还是鄙薄术数学,这就影响了术数在理论上的探讨和研究。

自从术数流入江湖术士之手,成为他们谋生、骗人钱财的手段之后,就不免有一些骗术掺杂其中,以至使人们对术数深恶痛绝,从而使清高的知识分子们对术数的研究不再愿意涉入,使中国古代文化的一部分——术数学的研究,在我们中国的大陆——这块术数学的发源地反而被忽略了,相反,在中国的台湾、香港,甚至日本、韩国、西方国家,对产生于我们中国大陆的术数的研究,却显得相当重视和深入。

往往越是神秘的东西,人们越是觉得高深莫测,究其原因,多



是因为很多事情的发生人们觉得不可抗拒,于是人们对纷繁复杂的社会前景和变幻莫测的人生命运,在自己难以把握的时候,便本能地依靠外力趋吉避凶,寻求预知未来的方法。因为命运就是一个人的遭遇与状况,而每个人的一生从出生起遭遇与状况就不一样:有人出生在有权有势、生活优裕的家庭,有人却出生在濒临死亡边缘的地方;有人生来就身心健康、五官美好,有人却是体弱多病、四肢不全;有人禀性刚正不阿,有人生性狡诈阴险;有人一生常遇贵人,诸事风顺,有人却到处碰壁、一生潦倒;有人是多子多孙寿终正寝,而有人却是孤苦无依、客死异乡;有人一生平安,甚至一帆风顺,平步青云,有人一生总是磕磕碰碰;有人前半生春风得意而晚景凄凉,也有人前半生屡经挫折而晚年时来运转;有人因一个偶然的机会而飞黄腾达,也有人因一言不慎而堕入地狱。人们感到一种人力达不到的东西的存在,而中国的术数就在一定程度上,迎合了一部分人的心理需求。其功能就是人们在遇到知识无法解释的现象或在实际活动中遇到坎坷时所采取的一种替代性的活动,它可以使人们在情绪上摆脱受挫折感,在心理上得到安慰,因为即使在高科技的现代社会,知识和技术仍不能完全控制自然界和人事的变化,不能消灭偶然事故的发生,不能使人摆脱生老病死和情感上的折磨,也不能预料突发事件的发生,更何况在我们的远古时代,由于社会的生产力低下,人们战胜自然的能力相当有限,人们对自己的命运更显得无法把握,更显得束手无策,因而在心理上又对自己未来有强烈的预知需求等,为此,就有了迷信滋生的土壤。

即使中国古代的某些术数是封建迷信的糟粕,也应深入系统地研究后才有发言权,不入虎穴,焉得虎子?如果确实是迷信,是骗人的伪科学,也只有深入其中,通过剖析流传了几千年的术数,揭开蒙在其上的神秘面纱,找出其症结所在,从理论上戳穿其骗



术,使人们心服口服,才能真正起到弘扬科学、破除迷信的作用。于是我站在中立的立场,研究审视中国古代术数中的八字推命术多年,为此读博士选了山东大学中国哲学专业的“周易研究”研究方向,博士选题为“剖析中国古代八字推命术”,可是非常遗憾的是,在论文开题报告时,老师们因为对我的关心,一致不同意我选此题,认为这是敏感的课题,弄不好会被人误解搞封建迷信,不能做此博士论文。

我博士论文没有研究中国古代命理学,可是并没有改变我探讨中国古代八字命理学的决心,也没有停止我对其继续探索的脚步。我申请了两个省级课题:一个课题是“对中国古代命理学的哲学反思”,此课题已经结题。另一个课题是“剖析中国古代八字推命术”,此课题正在研究中。2004年8月我应邀参加了在北京召开的中国哲学大会,在专题论坛我做了《剖析中国古代生辰八字推命术》的报告,引起了许多专家的共鸣,更激发了我继续研究的信心。我现在荣幸在清华大学做博士后,将以科学的态度对待中国的传统文化中的术数,引导人们走出迷信的误区。

在多年的研究中国古代术数的资料搜集过程中,宋代的大理学家朱熹总在我研究的视野中,注意到了朱熹对易学进行了全方位的研究,他对中国的术数进行了深入细致的钻研,认为“命”有“理”之命和“气”之命,主张“罕言命”。朱熹通过注经的形式,使易学与理学相结合,创造性地提出了系统的易学理论并论证了一系列哲学范畴、概念和命题,推进了中国哲学与经学的持续发展,从而亦奠定了朱熹易学在中国文化史上的重要地位。理学家“皆以《易》立论”,使得理学与易学更是难舍难分,朱熹更是如此。基于我对朱熹的敬仰和浓厚兴趣,于是对其理论观点进行了一系列的梳理,而术数学就是我研究的一个重要方面。



附录二 青岛“海峡两岸易学与中国哲学研讨会”纪要

2000年8月18日—22日在中国青岛召开“海峡两岸易学与中国哲学研讨会”，驰名海内外的著名易学专家和哲学家203人都发表了自己的见解，其中许多学者对朱熹在治易上的贡献给予了肯定，台湾学者还指出了朱熹研究术数的贡献，有学者做了朱熹论“命”的报告，对此我也发表了自己的见解。兹将该会内容概述如下：

其一，进一步明确了易学在中国哲学史上的地位

会议代表通过阐述易学与儒释道的关系，阐发易学文化源头，进一步明确了易学在中国哲学史上的地位，认为易学是中国传统文化的重要活水源头，每个朝代的哲学家都对《周易》有所研究，在中国的历史上，还没出现过像《周易》这样每个朝代都如此关注的一部书。因而《周易》的思想，影响了每个朝代的思想家、哲学家，其思维方式贯穿于中国哲学史的始终。为此，许多与会代表进行了论述，例如：

北京大学汤一介教授说：“中国哲学在不同的时代有不同的核心议题，也有不同的诠释文本，但贯穿中国哲学始终的是什么呢？每个时代的哲学家都对《周易》有所研究，并且从不同的侧面影响着他们的思想，那么，未来的中国哲学是不是易学时代呢？”汤教授



还做了《释‘易，所以会天道、人道者也’》的报告，他分析：《周易》是立足于“天人合一”之上的探讨“天人关系”道理的书，所蕴含的“天”、“人”关系实为一种内在关系。而西方哲学是一种“外在关系”立论的哲学，中国传统哲学向以“体用一原，显微无间”立论，《周易》乃中国最古老探讨“所以会天道、人道”的经典。

中国人民大学哲学系张立文教授提倡和合学，而他认为：和合学正是吸收了《周易》的思维方式、哲学框架、理论预设，经过和合的智能创造，转生为和合学体系的，因为和合是《周易》思维的主旨，它的整体思维、结构、模式是以阴阳和合为核心展开的。“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”太和、和合体现了中华文化的人文精神的精华和首要价值。和合学是按照《周易》来设计其整体哲学体系的，和合学体系结构的进路是按照《周易》三才之道（天道、地道、人道）设计可能世界、生存世界和意义世界的。

洛阳大学的史善刚教授考察了炎黄时代之易学，他指出：从八千年前伏羲时代创造的八卦易，经炎帝的连山易，到黄帝时代的归藏易，历时达二、三千年之久。出土的大量文物考古资料说明：由阴阳概念到八卦的形画，由八卦推演到六十四卦，即由单卦到重卦，早在五千年前即可寻找到这一易学发展演变之轨迹。

武汉大学人文学院哲学系教授萧汉明的论文题目是：《〈周髀〉“周公与商高对话篇”、“荣方与陈子对话篇”与〈易·系辞〉》。他指出：《周髀》是中国古代天文学盖天说一派的经典著作。该书由三个部分组成。其中“周公与商高对话篇”成篇约在春秋末期至战国初期，《易·系辞》有取于该篇的天圆地方说与七七四十九之数。“荣方与陈子对话篇”成篇在战国中期，《易·系辞》有取于该篇的春分秋分昼夜之象与经一周三等说。此文创新之处有三：1.《周髀》三篇并非成于一时一人之手；2.探讨了《周髀》各篇的成书时



期;3.认为《周髀》与《易·系辞》有密切关系,开拓了《周易》思想研究的史料来源。

山东大学易学与中国古代哲学研究中心林忠军教授做了《〈易纬〉宇宙观与汉代儒道合流趋向》的报告,他通过比较《易纬》和道家宇宙观所使用的概念、语言、理论,提出《易纬》宇宙观出自道家。并认为,《易纬》之所以能接受道家宇宙观,一方面是黄老在不同的阶段以不同的方式发生影响,另一方面,是在新形势下儒家理论的自身发展的需要。就易学而言,取决于易学的传统。最后,分析了汉代儒道融合的重要一环,整体上体现着儒道合流的趋势。若没有汉代包括《易纬》的内在易、道融合,就不可能形成魏晋玄学。

其二,消除了部分哲学家对象数研究的偏见

部分义理派的哲学家,过去对《周易》的象数研究存有偏见,对术数更是深表轻视。通过这次会议的讨论、争议,使与会代表明确了《周易》的象术、义理是易学的两条腿,缺一不可,都是中国传统文化的一部分,应该深入研究。

台湾辅仁大学中文系教授赵中伟先生探讨了《易传》的神秘数字,他指出:《易传》共出现二十一个数字,分成三个体系:其一是以“太极”数字及“大衍之数”为主的数字宇宙论;其二是以“天地之数”构成的图书式宇宙论;其三是以《乾》《坤》策数所形成的策数字宇宙论。使原本的算术数字,提升至模式数字,兼具神秘数字的内涵。因此,《易》“数”之宇宙论,表现出抽象化、无限化、类推化、逻辑化及质数化等性质。

台湾张永堂教授通过探索朱熹的理气数论、朱熹对命的看法、朱熹对卜筮的看法、朱熹对风水的看法、朱熹对其他术数的看法,指出了理学与术数的关系。



香港道教学院朱冠华教授在会上做了题为《孔子眼中的卜筮》的报告,他指出:“孔子始终是人,以人道设教,最平易近人,没有神机妙算的神通,也不具备预知未来的特异功能,完全不带半点宗教、玄学的味儿。平日遇上一切得失、趋避,并不单靠卜筮来解决,而全靠他的学问、智力、良知,对于是非善恶做出情理的判断。”

曲阜师范大学的张松之、杨春梅在其论文《孔门预测学》中,通过对孔子及弟子们的预测案例分析指出:“在传统文化中,诸种术数充斥在生活的方方面面中,在孔子生活的时代,影响后世的诸种术数大致已经出现。这些术数知识或许自然而无意地侵入到了孔门的预测知识结构中,丰富了孔门预测学的知识结构。”

其三,对《周易》的研究更加深入

通过这次大会,对《周易》经、传的研究、内部结构研究、方法论研究以及同其它学科关系等的研究更加深入。

山东大学易学与中国古代哲学研究中心主任刘大钧教授对周易进行了探源,对《周易》进行了古义考,他指出:“《周易》今义凸显的是一种德性优先的人文关怀,而古义突显的则是阴阳灾变的思想。”他利用新出土的文献,对《易》之“古义”的由来与演变进行了研究和稽考。认为西汉以孟、京为代表的“卦气说”当属《周易》古义。西汉“《易》十三家”中,起码有八家尚传古义。文章据《淮南子》中的有关资料,对帛书《易传》中一直未解的“五官”、“六府”、“五正”诸说作出了详细的考辨,并得出《淮南子》保存有大量《周易》古义资料的结论。并依“卦气说”对《淮南子》中先儒一直未明的“八主风,风主虫”说作出了新的解释。

山东大学易学与中国古代哲学研究中心刘玉建教授在会上做了题为《虞翻易学解释学原则:震巽特变与权变》的报告,他指出:



虞翻是东汉末年著名的易学大家,建构了一套立意新颖、结构完整、体系庞大的创造性象数学解释原则:即:“震巽特变”与“权变”。

美国夏威夷大学教授成中英教授指出:我一再强调易学的原始经验性、系统性与应用性的重要,但我们也不能忽视易学表达及指谓此一经验与体验世界形式与内容相结合的同一与二分的本体理解,预示着易学的发展的多元性与一体性的特质。

复旦大学哲学系潘富恩教授做了题为《论吕东莱〈易说〉中哲学思想》的报告,深入挖掘了《易说》的哲学蕴涵,指出:“吕东莱是南宋思想家。《易说》一书是他研读《周易》时所写下的心得,他结合当时社会历史的实际而进行了深刻的思考,尤其对《易》学中的辩证法精神,颇多自己的体会和发挥,别具特色。

中国社会科学院、哲学研究所的刘长林教授论述了《周易圆道与创新》,指出:中和而行圆,圆道而出新;圆道创新,以求长久;论述了不平衡在圆道和创新中的作用,认为圆道运动在整体上相对平衡,但其每一局部是不平衡推动着圆道运动,同时又构成圆道的整体平衡,是两个不同层面的关系,两者互为依据,在圆道运动中各自发挥着不可替代的作用。

山东大学《文史哲》编辑部陈炎教授对中国的“阴阳”与西方的“因果”进行了论述,他指出:作为一种渗透于民族“思维结构”之中的传统观念,中国的“阴阳”与西方的“因果”一样,有着极为隐蔽、深刻而持久的影响,使得中国古代在人体自然领域和社会历史领域中所取得的知识成果,以及在意识形态领域中所建构的信仰体系,均呈现出与西方世界迥然不同的形态特征,并与之具有着相互补充的文化意义。

台湾东海大学哲学系魏元珪教授等也在全体会议上作了关于易学的专题报告,其他代表在分组会议上围绕《周易》做了报告,并



进行了评议。会议气氛活跃,讨论热烈,达成共识的是:《周易》在中国哲学史上的地位是非常重要的,它的作用贯穿于中国哲学史的始终。

其四,注重并研究了《周易》的义理

有学者注重挖掘了《周易》的义理。关于男女之间的友情,《周易》中也有论述,例如《比》卦卦辞为:“比吉。原筮元永贞,无咎。不宁方来,后夫凶。”其意思为:人与人相辅相亲是好事,是吉祥的。在占卜中得知,人与人交往第一位的是相亲相辅,永远坚守这一条,就不会有灾祸。如果是感到不安宁、不安全时,才去和别人表示友好,像这种“后来”人是靠不住的,而且还会有凶险。仅仅因为是“后来”,就疑惑、不信任,有点过分;关键是“不宁方来”,感到不安全才去求友,是有求而来,有利用的意味。不因利害而交友,才会建立起牢固的友谊,才是珍贵的;建立在“利用”基础上的“交情”是靠不住的。其初六爻辞为:“有孚比之,无咎。有孚盈缶,终来有他吉。”就是说,用讲诚信来交朋友,没有害处,讲信用就像装满酒缸的酒,酒满清浓,最后会招徕他人的结交,这是很吉祥的。六二爻辞为:“比之自内,贞吉。”意思是说,交友要发自内心,而且动机纯正,才可交到真正的朋友,并且真诚是相互的,是吉祥的,情谊无价,金钱买不到真正的朋友,也买不到真正的友谊。六三爻辞为:“比之匪人。”这就是说,所结交的人不正派,就不该交,因为“近朱者赤,近墨者黑”。所以交友要慎重,要有所选择,才会吉利。又如上六爻辞为:“比之无首,凶。”这就是说,结交朋友,如果不能像初始那样真诚、讲信用,就会带来凶险,因为朋友最了解朋友致命缺点,如果朋友失和,是最危险的,所以朋友要始终如一,要交真正的朋友。交友的时间长了,相互更加了解了,相互的缺点也看得更加



清楚了,这时更需要相互尊重,相互理解,相互宽容,朋友之间不要斤斤计较。

有学者关注了朱熹研究的义理方面。如朱熹在《周易本义》中强调了“保合太和”的重要性,他说:“万国各得其所而咸宁,犹万物各正性命而保合太和也。”也就是说,任何事物内部或事物之间的矛盾总有双方的相互对立、相互统一的一个方面,但“保合太和”则是其“各正性命”的结果,“立天之道,曰阴曰阳,立地之道曰柔曰刚,立人之道曰仁曰义”,一个国家,一个系统,只有大家亲和保合,团结一致,同心同德,保持大局无隙,才能兴旺发达。作为管理人员,要善于亲和同行,总览全局,体察人心,就能保持稳定和发展。

“保合太和”是《周易》的核心,也是管理所追求的最高原则,是支配其他管理思想的价值观念。《乾卦·彖传》指出:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”“和”就是指最高的和谐,包括人与自然之间的和谐,也包括人与人之间的和谐,这也表现了推天道以立人道的精神。从《周易》的内涵看,整个世界是由阴阳两大势力所组成,处于普遍的联系中,是个一体化的大系统,表现为大化流行的动态过程,生生不已,变化日新,其内在的动力机制阴与阳的协调,相反相成。阳之性为刚健,阴之性为柔顺,阳之功能为创生,阴之功能为成全,阳居于领导地位,阴居于服从地位,这两者的关系,既对立,又统一,相互依存,彼此感应,由此形成天地交泰,这就是宇宙的和谐,自然的和谐。

其五,关于易学发展阶段的论述

有学者专门做了朱熹易学阶段研究的报告,指出,邵雍认为易学发展经历了先天易和后天易两个阶段。“据邵氏说,先天者,伏羲所画之易也;后天者,文王所演之易也。伏羲之易初无文字,只



有一图以寓其象数，而天地万物之理、阴阳始终之变具焉。文王之易即今之《周易》，而孔子所为作传者是也。”（《朱文公文集》卷三十八《答袁机仲》）先天之学是相对于文王的后天之学而言的。后天之学就是《周易》古经和文王后天二图。文王后天二图即是《文王八卦次序图》和《文王八卦方位图》。

朱熹继承了邵雍划分先天和后天的观点，他说：“盖自初未有画时说到六画满处者，邵子所谓先天之学也。卦成之后，各因一义推说，邵子所谓后天之学也。”（同上）在此基础上，朱熹吸取《汉书·艺文志》关于“《易》道深矣，人更三圣，世历三古”的观点，对邵雍的思想做了进一步的发挥，提出了自己对易之客观发展史的见解。认为《周易》经历了相对独立的三个发展阶段，即伏羲易、文王易和孔子易。“伏羲自是伏羲易，文王自是文王易，孔子自是孔子易。伏羲分卦，乾南坤北。文王卦又不同。故曰：周易‘元亨利贞’，文王之前只是大亨而利于正，孔子方解作四德。”（《朱子语类》卷六十七《三圣易》）所以，要区别看待每一个发展阶段，“须是将伏羲画底卦做一样看，文王卦做一样看；文王周公说底《彖》、《象》做一样看，孔子说底做一样看……”（《朱子语类》卷六十七）可见，朱熹易学思想确立为三个阶段，正如束景南所说：“如果说他的经传相分的思想，是他继承《易》是卜筮之书新发现后的第二个《易》学思想飞跃，那么他在经过《易》学论战以后建立起来的统一周邵太极先天二家之学的图书象数说，便是他的第三个《易》学思想的飞跃。第一个飞跃使他由程颐通向邵雍，第二个飞跃使他由《易传》转到《本义》，第三个飞跃使他写出了《易学启蒙》。有了这三个《易》学认识的飞跃，才为他作《周易本义》全面准备了条件。”^①

① 《朱子大传》，福建教育出版社，1992，746页。



朱熹曰：“《易》之为书，更历三圣而制作不同。若庖羲氏之象、文王之辞，皆依卜筮以为教，而其法则异。至于孔子之赞，则又一以义理为教，而不专于卜筮也。是岂其故相反哉？俗之淳漓既异，故其所以为教、为法者不得不异。”（《朱文公文集》卷八十一《书伊川先生易传版本后》）指出庖羲、文王都是以卜筮为教，以开示吉凶，使人趋吉避害；到孔子，发展到义理为教，不专以卜筮为教了。这也说明了人们从重视卜筮，到重视义理的易学发展过程。



总 结

系统而又深入地研究《周易》，吸取其营养，才使朱熹的理学更具特色。“理”是朱熹理学的核心，“从‘上推而下来’：‘理’—‘气’—‘物’，或从‘下推而上去’：‘物’—‘气’—‘理’，这就是朱熹哲学的逻辑结构，也即他的世界图式。”^① 正像朱熹所说：“自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中，又各具一理。”（《朱子语类》卷九十四）“易有太极”，朱熹的“理”—“气”—“万物”的思维路线，和易学上的“太极”—“阴阳”—“五行”—“万物”的思维路线，通过“太极即理”，“理即太极”联系到一起，从卦画和揲蓍的过程讲“太极”的性质和意义，还从本体论的高度，讲“太极”和“阴阳”的关系；继而把“太极”即“理”和“气”、“物”、“天”、“心”、“道”、“性”贯穿起来；又把“太极”—“两仪”—“四象”—“八卦”和“理一分殊”联系起来思考，使“理”、“象”、“数”、“辞”有机结合，从而论证其理本论。

另外，从另一个切入点看，朱熹理学中所论及的“人心”、“人欲”、“气质之性”都和禀气有关，而“气”又和其易学上的“阴阳”、“五行”密切相关。总之，朱熹的理学和易学互相渗透，互相联系，互相阐释，又相互融合，显示了朱熹在易学史上的伟大成就，也从而显示了他理学的集大成。

^① 张立文：《朱熹思想研究》，中国社会科学出版社，1980，183页。



参 考 文 献

1. 张立文主编:《理》,北京:中国人民大学出版社,1991。
2. 曾春海:《朱熹易学析论》,台北:辅仁大学出版社,1998。
3. 张立文:《朱熹评传》,南京:南京大学出版社,1998。
4. 朱伯崑:《易学哲学史》,北京:华夏出版社,2000。
5. 李学勤:《十三经注疏·周易正义》,北京:北京大学出版社,1999。
6. 张立文:《朱熹思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1980。
7. 张岱年:《中国伦理思想研究》,上海:上海人民出版社,1980。
8. 刘大钧:《周易概论》,济南:齐鲁书社,2000。
9. 刘大钧:《象数易学研究》第2辑,济南:齐鲁书社,2002。
10. [宋]黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1994。
11. [宋]朱熹:《周易本义》,天津:天津古籍书店,1986。
12. 陈来:《朱熹哲学研究》,北京:中国社会科学出版社,1987。
13. 蔡方鹿:《朱熹与中国文化》,贵州:贵州人民出版社,2000。
14. 《程颢程颐与中国文化》,贵州:贵州人民出版社,1996。
15. 蔡方鹿校点:《朱熹集》,成都:四川教育出版社,1996。
16. [宋]朱震:《汉上易集传》,上海:上海古籍出版社,1989。



18. [宋]程颐 程颐《二程集》，北京：中华书局，1981。
19. [宋]程颐 程颐《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，2000。
20. 张岱年：《张岱年文集》，北京：清华大学出版社，1990。
21. [宋]邵雍：《观物篇》，上海：上海古籍出版社，1992。
22. [宋]周敦颐：《周子全书》，上海：上海古籍出版社，2000。
23. [宋]刘牧：《易数钩隐图》，上海：上海古籍出版社，2000。
24. 何楷：《古周易订诂》，上海：上海古籍出版社，1990。
25. [清]李光地：《周易折中》，上海：上海古籍出版社，1990。
26. 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，1959。
27. 牟宗三：《哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1999。
28. [宋]陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980。
29. [宋]周敦颐：《周子全书》，清光绪十三年刻本。
30. [宋]邵雍：《皇极经世》十四卷，上海：上海古籍出版社。
31. [清]黄宗羲：《宋元学案》，全祖望补修，北京：中华书局，1986。
32. 《四书全书总目提要》，北京：中华书局（影印本）。
33. [宋]朱鉴：《朱文公易说》二十三卷。
34. [宋]胡方平：《易学启蒙通释》二卷，上海：上海古籍出版社。
35. [宋]朱熹：《易学启蒙》，上海：上海古籍出版社。
36. 侯外庐等：《宋明理学史》，北京：人民出版社，1884。
37. 宋志明等：《中国古代哲学研究》，北京：中国人民大学出版社，1998。
38. 蒙培元：《理学的演变》，福州：福建人民出版社，1984。
39. 郑万耕：《易学名著博览》，北京：学苑出版社，1994。
40. 张志刚：《理性的彷徨》，北京：东方出版社，1997。
41. 孙正聿：《哲学通论》，沈阳：辽宁人民出版社，1998。



后 记

首先,诚挚感谢我的博士导师刘大钧教授。读博士三年,老师给予了我精心的指导;此书是我在博士论文的基础上写成的,从修改到定稿建议颇多,在此,向我的导师表示诚挚的感谢。

还要诚挚感谢刘陆鹏教授、丁原明教授、傅有德教授给予我学习上的指导和帮助;诚挚感谢周立升教授、林忠军教授、王新春教授、颜丙罡教授给予我的鼓励、指导和帮助。各位老师渊博的知识,使我受益匪浅,不敢稍忘。衷心感谢所有帮助过我的老师和同学们,并且诚挚感谢中国人民大学的张立文教授。

诚挚感谢黑龙江人民出版社吕观仁社长为本书的编校付出的大量心血,他一丝不苟的敬业精神深深感动了我。从他身上看到了黑龙江人民出版社严谨的出版态度和较高的编辑水平。感谢清华大学科技研究所的曾国屏教授、曹南燕教授对我做博士后的支持和出版本书的帮助。

本书是我对朱子之学反复研读后的心得,但因为学术功力不及,很多问题有待于今后继续深入探讨研究。

史少博

2005年11月